عبد الرحيم العلام

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر





عبد الرحيم العلام

الديمقراطية
في الفكر الإسلامي المعاصر

عبد الرحيم العلام

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

ـ دراسة جغارفية مذهبية ـ





الكتاب: **الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر**
تأليف : **عبد الرحيم العلام**
الطبعة الأولى، 2014
عدد الصفحات: 256
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-667-7

الناشر : **المركز الثقافي العربي**
الدار البيضاء ـ المغرب
ص . ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف : 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس : 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص . ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف : 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس : 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص . ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف : 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

فهرس الموضوعات

القسم الثاني:
التكوين السياسي الشيعي وقضية الديمقراطية

تقديم

من بين أهم المبادئ التي نصادف استشكالها على الفكر الإسلامي المعاصر، تبرز موضوعة الديمقراطية التي ثار حولها النقاش وعقدت من أجلها الندوات والمؤتمرات وخطت في سبيل استجلاء أسسها آلاف الصفحات. غير أن سوء الفهم مستمر لدى كثير من «الفكر الإسلامي» حول هذه القضية.

ولقد تناسلت الأسئلة المؤطرة لهذا الموضوع من كل حدب وصوب؛ من الشرق ومن الغرب، في الجنوب والشمال، من جوانية الفكر الإسلامي نفسه ومن برانيته. ولم تنقض الأسئلة والتساؤلات إلى هذه اللحظة التي نسطر فيها أسطر هذه الدراسة، بل إن أهم مرحلة في التاريخ الإسلامي يطرح فيها موضوع الدولة بعامة وأسسها ـ والديمقراطية جزء من هذه الأسس ـ بصفة خاصة، هي هذه اللحظة التاريخية التي أعقبت ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي».

ورغم أن السياسة ظلت حاضرة في الفكر والممارسة منذ البدايات الأولى لتشكل الفضاء التداولي الإسلامي، إلَا أن هناك لحظات مُولدة يمكن بها عنونة بعض فترات التحول العميق في البنية السياسية الإسلامية في أبرز تحولاتها. فإذا كانت لحظة وفاة الرسول قد شكلت نقطة تبلور وتحول في مسار النظر والممارسة السياسيين للجماعة الإسلامية وما صاحب ذلك من توترات وتجاذبات أفرزت ما عرف في ما بعد بـ«الخلافة الإسلامية» فإن شعار «الإسلام دين ودولة» الذي رفعته بعض الشخوص الإسلامية، بعد إلغاء «الخلافة العثمانية» سيشكل نقطة تحول ثانية، نقلت الاهتمام بالدولة من الفروع إلى الأصول، والتغيير من خلاله موقع الاعتقاد والرؤية للدين الإسلامي.

غير أن أهم محطات التحول على الإطلاق حسب تصورنا هي اللحظة التي تلت سقوط أنظمة سياسية بفعل ثوري لم يعر اهتماماً لمجموعة من المقولات التاريخية المحرمة والرافضة لفكرة الخروج على الحاكم، وما يزيد الأمر تشويقاً وفرادة هو مشاركة بعض جماعات الإسلام السياسي في مختلف فعاليات الحراك الشعبي الذي أسقط أنظمة سياسية ومستمر في تغلغله وفاعليته، ضاربة (جماعات الإسلام السياسي) بعرض الحائط كل التراث الفقهي الذي أثقل كاهل الإنسان المسلم وجعله مغلول اليدين اتجاه أي فعل ثوري، وهو ما دفع بحركات الإسلام السياسي إلى فوَّهة بركان الممارسة السياسية بعد عقود من المعارضة السلمية تارة والعنيفة تارة أخرى.

إننا اليوم أمام لحظة تحوّل أساسية على مستوى الممارسة والفعل السياسين، لكن من غير مصاحبة فكرية وعلمية من شأنها تطوير الذهنيات والعقول، وبما يسهم في تأطير التحول الميداني والإجابة عن سؤال اللحظة أو أسئلتها الكثيرة والكبيرة. فجل إنتاجات الفكر الإسلامي في جانبه السياسي أُنتج خلال مرحلة المعارضة والتي شكلت الحركات الإسلامية قطب الرحى فيها، ولم يسجل على أقطاب الإسلام السياسي أدنى مشاركة في تدبير الشأن العام (باستثناء التجربة الإيرانية التي سنتناول حيثياتها بتفصيل في هذه الدراسة وبعض التجارب المحدودة الزمن والمساحة). فضلاً عن أن الإسهامات الفكرية في موضوعات السياسة ومفرداتها تعاني من نقص قمين داخل البيئتين العربية والإسلامية، أسهمت فيه معدلات الأمية المرتفعة وثقل الاستبداد السياسي وقرون من تآليف الأدب السلطاني السائر في منحى معاكس للتشجيع على المشاركة السياسية، علاوة على الفهومات والتأويلات المنصبة على النص الديني وما يعتري ذلك من توجه نحو شخصنة الحياة السياسية والإسهام في سيادة روح الطاعة والانسحاب من الشأن العام، حتى أضحى الاهتمام بالشأن السياسي، ممارسة ونظراً، من باب الترف السياسي بالنسبة إلى جل الأدبيات السلطانية، وعرضة لمخاطر الانتقام والبطش بالنسبة إلى النزر اليسير من تآليف النصح السياسي.

في دراستنا هذه، نحاول أن نسائل المتن الإسلامي في ما يتعلق بأهم المبادئ

الأساسية للسياسة والسياسي بشكل عام والدولة بشكل خاص[1]. ومقصدنا هنا هو المبدأ الديمقراطي الذي وُلد قبل مجيء الإسلام وتطور خلال مدة تجاوزت 25 قرناً. على الرغم من توجسنا من الكتابة في هذا الموضوع بالنظر إلى أن تناول منظور «الفكر الإسلامي» للعلاقة المفترضة بين الإسلام والديمقراطية مسألة إشكالية ومحفوفة بالمخاطر، إذ تنصب على البنية الفكرية للنظر الإسلامي، على الرغم من أن بدايات الالتقاء بين الفكر والممارسة السياسيين في المجال التداولي الإسلامي لم تنفك عن التفاعل مع الدين الإسلامي تارة بالتوظيف وأخرى بادعاء الحماية والحراسة.

وقد ارتبط، كما أسلفنا، النظر إلى الإسلام من منظور السياسة بمرحلة ما بعد الخلافة، بالتركيز على السلطة باعتبارها مدخلاً للإصلاح وانتقال السياسة من علم للمصلحة إلى تصور للقوة، وهو ما اصطلح عليه بنظرية التغيير الاجتماعي من أعلى ومن خلال امتلاك السلطة والسيطرة على النظام السياسي الذي يعد مفتاح التغيير في المجتمع.

وأسهمت بعض الأحداث والوقائع في زيادة الاهتمام بالعلاقة المحتملة بين الدين الإسلامي وقضية الديمقراطية؛ إذ نجد أن ظاهرة الاستعمار الأجنبي في البلاد العربية والإسلامية قد خلفت مجموعة من الآثار في نفوس أبناء هذه الأوطان، وخاصة في ما يتعلق بصعوبة الجواب عن سؤال: لماذا يستعمر الغربُ المسيحي

---

(1) ويرى بعض الباحثين أن هذا النقاش جديد، لأن فكرة السياسة لم ترتبط أصلاً عند المسلمين بفكرة الدولة وحقوق الفرد بقدر ما ارتبطت بفكرة الأمة وبقاء الجماعة، طبقاً لرضوان السيد، فإن عهد «أرشدير» مؤسس الإمبراطورية الساسانية (حكم بين 212-241 ق-م) ربما يكون المصدر الأكثر تأثيراً على الفكر السياسي لعلماء القرن العاشر المسلمين، وقد تكرر الرجوع إلى فقراته نحو ست وأربعين مرة في الكتب التي تركها علماء تلك الحقبة. في هذه الفقرة، يقرر أرشدير أن «الدين والملك توأمان. الدين أس والملك حارسه، وما لا حارس له فضائع وما لا أس له فمفهوم». الملك محور فكرة السلطة في عهد أرشدير كما في نظرية أفلاطون، لكن الأول يركز على دوره في صيانة النظام العام بينما ينظر إليه الثاني بوصفه مصدراً للحكمة أو عقل الجماعة في المقام الأول. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 386.

الشرقَ المسلم؟ فضلاً عن الاستشكال الذي كان قد طرح في ما قبل والذي يرمز له بسؤال شكيب أرسلان حول: لماذا تقدم الغرب وتخلف الشرق؟ بينما تكفلت القابلية للاستعمار، بتعبير مالك بن نبي، بتعميق البحث والتساؤل حول سبل تقدم المجتمعات الإسلامية وبالأخص مع التلاقي الثاني بين الشرق والغرب، أي بعد هبوب رياح الاستقلال على كل البلدان المستعمرة ـ ماعدا فلسطين ـ وانتقال الإنسان المسلم إلى الغرب المسيحي من أجل التعلم واكتساب نظرية المعرفة والعلوم الحقة. وهو ما خلف أثراً عميقاً في أنفس كثيرٍ ممن احتكوا بالحضارة الغربية وخبروها من الداخل.

غير أن أسئلة النهضة التي طرحت خلال مراحل التلاقي بين الغرب والشرق، سرعان ما ارتدت لدى بعض مواطني الدول الإسلامية إلى أجوبة ذات صبغة تارخية، فتمت المناداة أو التنادي من أجل إحياء الماضي الذي عده أنصار هذه الدعوة قطعة مضيئة في الحياة الإنسانية مما يستدعي الاهتمام بها، وما يترتب على ذلك من إسقاط للتاريخي غير المتغير على الواقع المتغير بطبعه. وهكذا حصل التمايز في الإجابة عن أسئلة النهضة؛ فبينما راح تيار، وسم نفسه بالتقدمية، يتلمس مسالك التقدم بين دروب الغرب محاولاً الاستفادة من الوسائل والإجراءات الكفيلة بالرقي بالمجتمعات الإسلامية إلى مصاف الدول المتقدمة، فإن تياراً، وسم نفسه بالإسلامية، امتعض من دعوة التقدمية التي نادى بها جزء من مواطنيه لكي يواجهها بدعوات معاكسة في التاريخ والمكان، كنتيجة لفهم خاص للنصوص الدينية والنظر إلى الدين برؤية شمولية يندمج فيها الديني بالسياسي دون تميُّز أو تمايز.

وقد أسهم كل من انفصال الدولة الباكستانية عن الهند وقيام «الثورة الإسلامية الإيرانية»[1] نهاية السبعينيات في إذكاء مطالب «تطبيق الشريعة وإقامة الدولة

(1) دون أن نغفل التأثير العميق الذي أحدثه حدث إلغاء الخلافة العثمانية في عام 1924، والذي طرح تحدياً حقيقياً على «نظرية الخلافة» خاصة مع الكتابات الفقهية التي واكبت هذا الحدث، ونلمح هنا إلى كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، إذ إن النتيجة التي أثمرها هذا الواقع، ممارسة وفكراً، هو التحول عن إلحاحية الإيمان الراسخ بإمكانية «إحياء الخلافة الإسلامية»، واستعيض عنه في ما بعد بفكرة «الحكومة الإسلامية».

الإسلامية» لدى، من وصفوا في ما بعد بالإسلاميين بسبب تركيزهم على البعد السياسي في التغيير، وأضحى شعار «تطبيق الشريعة أو تحكيم الشرع» هو الشماعة التي أسست من أجلها مائات حركات الإسلام السياسي التي اتخذت طابعاً عنفياً حيناً وسلمياً حيناً آخر، خاصة في ظل أنظمة سياسية استبدادية تباينت من حيث نظرتها إلى المسألة الدينية، إذ وظفت بعد الأنظمة الدين بغية التحكم في إطار يحاكي الأنظمة الأوتوقراطية المبنية على الحق الإلهي، بينما استغلت أنظمة أخرى الدين في اتجاه معاكس، أي في اتجاه إنتاج ما يمكن الاصطلاح عليه بـ«الإسلاموفوبيا» وتبني الخيار العلماني، لا باعتباره حلاً إجرائياً يرتكز على مبدأ العلمنة المبنية على الحرية، وإنما باعتباره عقيدة وأيديولوجية كغيرهما من العقائد والأيديولوجيات التي تتحكم في المجتمعات وتحصي أنفاسهم.

وتجدر بنا الإشارة، إلى أن الفكر الإسلامي لا يزال في مخاض التحولات الضخمة التي يشهدها، وهو ما يستفاد منه أن باب النقاش والسجال لم يرسُ على بر فكرة محددة في موضوع السياسية ـ ونعتقد أنه لن يقع ذلك في المسقبلين القريب والبعيد قياساً على الطابع المتغير للوقائع ـ كما ننوه إلى أن هذا المخاض لا يعني بالضرورة أنه سيثمر فكراً متقدماً ومستنيراً، بل قد يسفر عن أفكار مغرقة في التاريخية ومبتعدة عن تنسيب الأمور، إن لم تكن تلك سمة جل فكر الإسلام السياسي فإنها سترتبط ببعضه على الأقل. مع اعترافنا بأن التاريخ تقدمي بطبعه وأن الماضي لا يعاد، وإقرارنا أيضاً بأن الماضي وحده لا يفيد في تفسير الحاضر واستشراف المستقبل، والحاضر وحده لا يجدي في تفسير الماضي.

من هنا تبرز الأسئلة التي يدور حولها بحثنا، والتي ساد حولها جدل طويل لم ينته، وهي: هل من مهام الدولة الحديثة نشر الدعوة وقيادة الناس نحو الجنة؟ وما هي الإجراءات التي بها يتم تحقيق مقاصد الإسلام؟ أو هل يمكن لدولة أن تجمع بين الفلسفتين: الدينية والمدنية؟ ومن أين للدولة بمصادر شرعيتها ومشروعيتها؟ وما هو موقع الدين من الدولة الحديثة؟

ليطرح السؤال الأهم بالنسبة لهذا البحث، وهو: هل يمكن الجمع بين الإسلام والديمقراطية؟ وهذا السؤال المحوري تقابله وتعضده في الآن عينه العديد من

الأسئلة الفرعية، ترتكز كلها حول: ما مدى إمكانية إقامة نظام سياسي ديمقراطي في مجتمع إسلامي؟ وما مدى إمكانية تطبيق الإسلام بطريقة ديمقراطية؟ دافعنا لإثارة هذه الأسئلة هو طرح المسألة السياسية في الآونة الأخيرة بشكل متصاعد ومتوتر، سيما مع سقوط بعض الأنظمة السياسية في البلدان الإسلامية وموجة وضع دساتير مابعد الثورة وما واكب ذلك من سجال حول مجموعة من الأسس السياسية من قبيل: شكل الدولة، طبيعة نظام الحكم، مبدأ فصل السلط، في العلاقة بين الشورى والديمقراطية، موقع الشريعة ضمن مواد الدستور، قضايا الحريات والحقوق، المرأة، المواطنة، الهوية والأقليات. . . وغيرها من المواضيع التأسيسية.

لهذا نلاحظ أن النقاش لم ينقطع في السنوات الماضية حول الإسلام والديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية وفي أماكن أخرى من العالم، وهذا ما سنحاول معالجته في هذا البحث مع التركيز على مسألة رئيسة في حقلَي الفكر النظري والفكر السياسي، وهي علاقة الديني بالسياسي في وعي النخب الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وكيف تمثلها هذا الوعي؟ وما هي طريقته في التعبير عنها خلال أزيد من قرن ونصف؟ وهذه المسألة كتفتها نظرياً إشكالية علاقة الديمقراطية بالإسلام، وأثيرت في ضوئها العديد من الأسئلة المعرفية والأيديولوجية سواء لدى من ينفي قدرة الإسلام كدين على الانسجام مع الديمقراطية أو مَن يماهي بين الشورى والديمقراطية ويعتبرهما بمثابة مصطلحين أطلقا ليدلا على مسمى واحد.

كما لا يسعنا إلا أن نضيف إلى الإشكال الذي تطرحه أي علاقة محتملة بين الإسلام والديمقراطية، ذاك الإشكال المطروح على الديمقراطية نفسها في أكثر من زاوية ورؤية، خاصة في بيئتها الغربية، فمفهوم الديمقراطية ينطوي على مضامين فلسفية وأيديولوجية وسياسية تنسجم مع دعامة حكم الشعب، وترتبط مضامينها الفلسفية والأيديولوجية بموضوعات الحاكمية والسيادة والشرعية وغيرها، أما المضامين السياسية فهي لصيقة بآليات ممارسة الحكم. ومن هنا فقضية التقاطع واللقاء بين الديمقراطية والنظام الإسلامي هي من القضايا الإشكالية والجدلية، ساهم في تكريس هذا الوضع قناعة لدى العديد من المفكرين بأن «الإسلام معاد للعلمانية

غير أن العلمانية أمر ضروري لقيام الديمقراطية، إذن فالإسلام غير ملائم للديمقراطية»[1].

يجعل هذا القول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية ضمن ثنائيات وبدائل بعضها على الطبيعة الكلامية والجدلية، دون التركيز على الجانب العملي والسياسي للمسألة. ويبدو أن الأمر مازال بحاجة إلى كثير من التوضيح والنقاش والاستدراك حتى تستقر في الأذهان طبيعة العلاقة بين الطرفين. على اعتبار أن موقف الإسلاميين والحركات الإسلامية السياسية من الديمقراطية هو موقف مفتوح على كل الاحتمالات، ومن ثم يصعب أن نسميه موقفاً، بل هو حالة أو وضع متغير بحسب الظروف السياسية والمعطيات الاقتصادية -الاجتماعية، والمستوى الثقافي لكل حركة أو تنظيم أو مجتمع، فضلاً عن الحال الذي آل إليه مصطلح الديمقراطية والذي يزيد المشهد الثقافي والسياسي اختلاطاً وتأزماً، فتعددت وتنوعت من الطرح الذي ينادي بالديمقراطية وكأنها شيء جاهز للتطبيق، نستورده كما نستورد باقي الأشياء العينية، إلى الطرح الذي يأس من إمكان إجراء أي إصلاح.

ومن الطرح الذي يستبطن الاحتقار الثقافي الذي يصور العرب والمسلمين همجاً ليسوا على مستوى السلوك الديمقراطي[2]، إلى التصور الرومانسي الذي يصور

---

(1) عبده الفيلالي الأنصاري: «الإسلام، العلمانية والديمقراطية»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 26/ 2004. دون أن يكون الأنصاري قد آمن بهذه المقولة، بل يحاول هنا ضحدها.

(2) «إن أوربا هي المنبع... المنبع الوحيد لأفكار الحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، ودولة الدستور، والحقوق الإنسانية والحرية الثقافية... إنها أفكار أوربية بحتة وليست آسيوية أو إفريقية أو شرق أوسطية...»، هذا ما قاله صموئيل هنتغتون، المستشار الأمني للرئيس ريغان سابقاً، إن تأكيد هنتغتون هذا ليس بجديد، وهو تكرار لأطروحات «أرنست رينان» الذي كان يقول لتلامذته في الدروس التي كان يلقيها عليهم عام 1883، حول الشعوب السامية أنها تتميز «بالبلاهة السامية المريعة التي تعجز عجزاً تاماً عن إدراك المفاهيم البشرية العميقة والإحساس الإنساني المرهف والأبحاث العقلية السامية، إن روحهم (أي روح الشعوب السامية) البليهة لا تعرف سوى تكرار هذه العبارة التي هي تحصيل حاصل (الله هو الله)».

- Huntington, Samuel: «The West: Unique, not Universal», in *Foreign Affairs*, vol. 75, no.6/ 1996, pp. 28-46, ici p. 35.

- Renan, Ernest: *«De la part des peuples sémitiques»*, in *Oeuvres complètes*, vol.2, Paris, 1942, p. 33.

الديمقراطية رفعة أخلاقية ساحرة تشكل سر نجاح الغرب وتفوقه، ومن الطرح الخيالي الذي يصنع عناوين ديمقراطية لآماله الإسلامية، إلى الاتجاه الرفضي الذي لا يريد قراءة التجربة الديمقراطية، ومن التوجه العنجهي الذي يكفر من يشك بعالمية التجربة الغربية الديمقراطية ويؤكد ضرورة مراعاة الخصوصية الثقافية، إلى الطرح الابتزازي الذي يغطي دعاواه المصلحية باسم الخصوصية. وهذا ما دفع الفكر الإسلامي بدوره، إلى التشتت من حيث الموقف من الديمقراطية، إذ تجلى هذا الانقسام في توجهين بارزين:

التوجه الأول الذي يرى توافق الإسلام مع الديمقراطية يشير إلى آيات القرآن الكريم وأن مبدأ الشورى مبدأ راسخ في الحياة الإسلامية. ويستشهد أنصار هذا المنحى بميثاق المدينة والدرجة الديمقراطية العالية التي تمتع بها، حيث لم يكتف الميثاق بتحديد المبادئ الإسلامية في العدل، وإنما وضعها على شكل مقنن ونمط دستوري؛ إذ إن هذه الكتابات حاولت إبراز مصطلح ديمقراطية الإسلام مقابل الديمقراطية المعاصرة متجاوزة ما إذا كان الإسلام يتعارض والديمقراطية. وهناك مقولات متعددة ضمن هذا التيار (تيار توافق الإسلام مع الديمقراطية) تتفاوت في درجة تماهيها الفلسفي النظري مع ليبرالية الآلية الديمقراطية[1]:

- فثمة من يصوغ المسألة ضمن منطق لا يرى أي تعارض بين الإسلام والديمقراطية معتبراً الديمقراطية أمراً مدنياً بحتاً. وتؤكد هذه المقولة أنه بدون استعمال الوسائل الديمقراطية فإن المسلمين سوف يعجزون عن إصلاح واقعهم.

- وهناك من يقترح صيغة تطورية تجادل في أن الإسلام قادر على التطور والتأقلم مع الديمقراطية لأن مفهوم الاجتماع البشري قد تغير، وكان أن عجز الإسلام عن تحقيق بعض الأمور في تاريخه، ولكن يمكنه اليوم تحقيقها بعد الثورة

نقلاً عن: فرنر كلاوس روف: «هل الديمقراطية حكر على الغرب؟»، ضمن كتاب: **الإسلام والفكر السياسي، الديمقراطية- الغرب-إيران**، مجموعة من الباحثين، ط 1، 2000، المركز الثقافي العربي، ص 20-21.

(1) نكتفي بتكثيف هذه الطروحات في عناوين بارزة دون أن نفصل في الأمر أو نحيل على ممثلي كل تصور، لأننا سنعود إلى التدقيق في الموضوع خلال متن البحث.

الصناعية. وتؤكد هذه المقولة أنه بدون التأقلم مع المفاهيم الديمقراطية وتدجينها، فإن المسلمين سوف يتابعون مسيرة التخلف.

- وهناك الطرح الذي يرى أنه لابد للإسلام أن يقبل عناصر جديدة ضمن جسمه ويرفض بعض العناصر الأخرى ويغير من تركيبته التصورية ويحصر نفسه في الحيز الديني، فهناك إشكالية في ذات الإسلام (وفي كل الأديان)، ولا بد له من التسليم بمفاهيم الحداثة من حرية ومساواة وحقوق فردية. وتؤكد هذه المقولة أنه بدون التغيير على هذا المستوى، فإن الإسلام سوف يبقى عقبة في وجه الحضارة الحديثة.

أما التوجه الثاني، فإنه يرى أن إطلاق مصطلح الديمقراطية الإسلامية يشكل اختلاطاً ذهنياً وخضوعاً نفسياً، ولكنه يؤكد أن رفضه ليس رفضاً لأصل فكرة المساواة والحرية - فإنه قد دعا إليها الإسلام في أعمق صورها- وإنما رفضاً لعنوانها وخصوصية مضمونها ولكونها رمزاً لمشروع غربي لا يستحيي من رفع هذا الشعار من جهة، وممارسة كل التصرفات غير الديمقراطية من جهة أخرى. هذا من الناحية السياسية أما من الناحية الاجتماعية فإنه - تحت غطاء الديمقراطية- لم ينقطع سيل المؤلفات والمقالات التي تبشر بالنموذج الغربي للحياة الاجتماعية والتحقير من كل ممارسات المسلمين، سواء كانت منحدرة من الإسلام نفسه أم من العادات التي تختلف فيها الأقوام وتتفاوت، فهذه الوجهة ترى أن في الموعظة بالديمقراطية كبر وتعال ثقافي. فمجتمعات الدول الديمقراطية لم تستطع حل مشاكلها الاجتماعية فكيف تبشر بما لم تنجح فيه أصلاً؟ فضلاً - يضيف أنصار هذا التوجه- أن معالجة مفهوم الديمقراطية تتسم بالتسطيح الفكري، وبالذات فإن إشكال الديمقراطية لا يكمن في آلياتها من تصويت أو اقتراع، وإنما في أساسها النظري الذي يطرد المفاهيم الخلقية والدينية من حيز الحياة، أي إن هناك معنيين للديمقراطية، معنى الآليات والإجراءات السياسية ومعنى الفلسفة الاجتماعية الحياتية التي يعبر عنها بمقولة «الديمقراطية الليبرالية»، فإشكال الديمقراطية هو ضمن المفهوم الثاني. أما الأول فخاضع للظروف ويمكن الاستفادة منه والاستعانة به. كما ترفض هذه الوجهة أصل مبدأ المقارنة بين الإسلام والديمقراطية، الأمر الشائع في كثير من الأدبيات

حتى الفكرية والعلمية منها، وذلك أن محاولة المقارنة تحوي بحد ذاتها مغالطة، لأنها تحاول مقارنة دين شامل برؤية سياسية[1]، وكذلك ترى هذه الوجهة أن استعمال كلمة الشورى ومساواتها بالديمقراطية أو إطلاق مصطلح الشوراقراطية، مشكل أيضاً، وذلك أنه إذا ساوينا الشورى بالديمقراطية فإننا نحد من رحابة معنى الشورى ونحصرها في تجربة الآلية الديمقراطية الغربية التي صدأت كثير من أجزائها. والأهم من ذلك أن هذه المماهاة تحرم من تفعيل منظور الإسلام الخاص في تنظيم الحياة ولاسيما أن الديمقراطية الغربية أسقطت إلى حد كبير البعد الخلقي وهمشته لمصلحة إجرائيات صلدة.

وسنحاول من خلال هذا البحث الاطلاع على أهم ممثلي هذه المواقف مستثنين الموقف الذي يؤصل للديمقراطية من داخل الإسلام، حيث تظهر ديمقراطية الإسلام مقابل الديمقراطية المعاصرة[2]. وسبب هذا الاستثناء كامن في كون هذا الموقف لم يسانده كثير من المفكرين الإسلاميين ولم تتبناه أي حركة إسلامية حسب ما توفر لدينا من معلومات. إضافة إلى أن هذا التأصيل الإسلامي للديمقراطية ناتج عن رؤية فكرية مؤداها أن الإسلام نظام شامل ومفصل، فجميع القضايا سواء انتمت إلى العلوم الحقة أو إلى العلوم الإنسانية متضمنة في الإسلام، وما على الإنسان إلا اكتشافها. وبغض النظر عن هذه التبريرات، فإن استثناء الموقف التأصيلي للديمقراطية راجع بالأساس إلى غاية هذا البحث التي تحاول أن تناقش الإشكالات المطروحة والتي لديها من يمثلها على مستوى الساحة السياسية وليس فقط على المستوى الفكري.

ليكون موضوع البحث مقتصراً على التيارات الرافضة للديمقراطية بشقيها التقليدي و«الجهادي» والأخرى التي حاولت التكييف بين الديمقراطية و«النظام الإسلامي». ولكي يكون البحث شاملاً، بالمفهوم العلمي للشمول، فإننا لم نحصره في الفكر الإسلامي العربي، بل تجاوزناه نحو الفكر الإسلامي الأوروبي ونظيره

---

(1) مازن موفق هاشم: «التكلم في عناصر الديمقراطية»، مجلة **الرشاد**، ع 17، 2004.

(2) من هذه الكتابات نذكر كتاب **الديمقراطية في الإسلام** لعباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية- بيروت، دون تاريخ.

الآسيوي. مع إضافة، بدت لنا جدواها وأهميتها بالنسبة إلى موضوعنا، وتتمثل في كون هذه الدراسة لم تقتصر على الفكر الإسلامي «السني» وموقفه من قضية الديمقراطية، بل تتعداه إلى الفكر الإسلامي الشيعي سواء في البيئة الشيعية الفارسية أو لدى مثيلتها العربية.

وتتعلق الغاية الأساس من مجمل هذا العرض بمحاولة الإجابة عن الإشكالية التي تقطرت من ينابيعها هذه الدراسة، أي **ما هي الأسباب التي حالت دون حصول توحد لدى الفكر الإسلامي المعاصر حول قضية الديمقراطية؟ ولماذا يختلف الموقف كلما انتقلنا من الفكر السني إلى الفكر الشيعي؟ ولماذا الاختلاف داخل المذهب الواحد كلما تزحزحنا داخل الجغرافيا؟**

وكان ذلك من الأسباب التي جعلتنا نعتمد طريقة التصنيف المذهبي والجغرافي في تناول البحث مع استبعاد التصنيف الإشكالي[1]، على اعتبار أن لهذا التصنيف مبرراته ودوافعه من أهمها:

- أنه رغم قلة الكتابات التي تناولت الفكر الإسلامي في شموليته (أي السني والشيعي، العربي وغير العربي)، إلا أنها اعتمدت جميعها التصنيف الإشكالي، مما يمنع من استقصاء التمايز الحاصل بين مواقف أنماط النخب الفكرية الإسلامية التي تعاقبت على ساحة النظر؛
- يمكن التصنيف المذهبي والجغرافي من تبيان موقف الفكر الإسلامي المعاصر حيال قضية الديمقراطية في تنوعه (الفكر الإسلامي) الجغرافي - المذهبي، ومن ثم إمكانية الخروج بخلاصات جديدة من خلال مقاربة جديدة في التناول؛
- من شأن الطرح الإشكالي أن يتعسف في جمع ما لا يمكن جمعه وضمه بعضه لبعض، فكيف يمكن تناول الفكر الإسلامي، إشكالياً، في ظل تاريخ سياسي مغاير ومتمايز عن تاريخ سياسي آخر. كما أن العقل السني نظر، في الغالب، إلى الدولة وتبعاتها في الفروع وليس في الأصول وفي الفقه بدل العقيدة. أما العقل

(1) في نطاق تناوله لموضوع الدولة في الفكر الإسلامي اعتمد عبد الإله بلقزيز التصنيف الإشكالي. انظر عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004.

السياسي الشيعي فظل ينظر إلى الإمامة كأصل وليس كفرع، أي إن الإمامة من أركان الإيمان فهي الركن السادس الذي يكتمل به إيمان المسلم الشيعي؛

■ من شأن التصنيف الجغرافي أن يبرز لنا تهافت القول بالقالب الواحد للحكم داخل كل مذهب، ومن ثم يضحى شأن الحكم شأناً نسبياً؛

■ يستند الفقه السني إلى تراث معرفي مهم يدفع بالمشاركة في السلطة، وبالعكس نجد أن التراث الشيعي كثير في دعوته إلى اعتزال الحكم وعدم المشاركة فيه؛

■ في جميع الأحوال، فإن هذا لا يمنع من وجود التشابه داخل الإطار الجغرافي المختلف وضمن الرؤيا المذهبية المتغايرة، كما سنرى في هذا البحث.

إذا كان هذا تبريرنا للتقسيم المعتمد لتناول البحث، فماذا نعني بالفكر الإسلامي؟ وما هي الفترة الزمنية التي تشملها مسألة المعاصرة؟ وهل الفكر الإسلامي حاصل ما أنتجه المسلمون من أفكار في هذا الشأن أو ذاك؟ أم هو المتوافق والمتساوق مع مبادئ الإسلام؟ وهل صفة الإسلامية هاته تنهل من العقيدة وتنسب إليها أم تُستقى من الخائضين فيها؟

يمكن القول: إن الإسلامية صفة تطلق على الأشياء والعلاقات، خاصة في العصر الحاضر، وذلك للدلالة على انتماء هذه الأشياء والعلاقات للإسلام بصفته ديناً وحضارة؛ فيقال الحضارة الإسلامية، المعمار الإسلامي، الفلسفة الإسلامية (بمعنى أنها نتاج الحضارة الإسلامية في التاريخ)، الفقه الإسلامي (تعدد الاجتهادات)، التاريخ الإسلامي، الخلافة الإسلامية (منظوراً إليها تاريخياً وليس معيارياً)[1]. فالفكر الإسلامي غير الإسلام؛ الذي هو وحي أو نص متعال؛ بل هو جملة ما حاوله البشر (المسلمون) في فهم تعاليم دينهم وأسئلة محيطهم وتاريخهم، و- بالتالي- فهو فعل إنساني لا تنطبق عليه أحكام الماهية المتعالية عن كل ما هو تاريخي.

من هنا يمكن أن نعرف الفكر الإسلامي بأنه الفكر الذي يسعى إلى إنتاج معرفة

---

(1) تركي الحمد: **السياسة بين الحلال والحرام**، دار الساقي، ط2، 2001، ص 50.

بالنص الديني وبالواقع الاجتماعي على قاعدة الارتباط بالمنظومة المرجعية الإسلامية الكلية[1]. لكن ذلك يتصل فقط بجانب من المعادلة الذي هو إسلامية الفكر (المسمى فكراً إسلامياً) أما الجانب الثاني، الجدير بالدرس والتحليل، فهو المتصل بصفة الفكر المحمول على ذلك الإنتاج الإسلامي: فهل في وسعنا أن نصف الإنتاج الإسلامي: الحديث والمعاصر، حول الديمقراطية والمسألة السياسية-الذي سنتناوله بالتفصيل في فصول هذا البحث - بأنه إنتاج فكري، ينتمي - نظرياً- إلى دائرة الفكر[2]؟

على أساس أنه لا يمكن أن يكون الفكر فكراً إذا لم يتمظهر في بنية نظرية وشطح في التفكير ولم ينضبط لآليات الإنتاج المعرفي، وقد نضيف إلى ذلك كله أن الفكر تحليل ونقد وبناء (أو إعادة تركيب) وليس آراء جاهزة، وأنه وضعاني في طبيعته، وليس جوانياً ومعيارياً بلفظ أحكام القيمة كيفما اتفق[3].

بالنسبة إلينا، فإنه يمكن الجزم بأن أغلب الفكر الذي استغرقه هذا البحث لا يتوافر فيه شرط الفكر، أما الباقي، وإن كان ضئيلاً، فإن احتكاكه بالفكر والبيئة الغربيين واستفادته من النظرية السياسية واهتمامه بالإبستيمولوجيا والفلسفة أمور دفعته إلى احترام بعض مناهج الفكر. وبما أن هذا ليس ما يهدف إليه هذا البحث فالافتراض حاصل بكون الفكر الذي تناولته هذه الدراسة هو «فكر إسلامي» كما تم تحديده سابقاً، هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية، ورغم عدم القصد، فإن البحث وجد نفسه قد تناول في أغلبه الفكر المنتمي إلى ما يسمى إعلامياً «الإسلام السياسي»، وهو ما اقتضته الطبيعة الانتقائية التي اتخذناها سنداً لتحديد نماذج المفكرين الإسلاميين، إذ كان المحدد هو الفاعلية (وليست الفعالية) داخل الساحة السياسية، سواء كانت فاعلية راهنة أو فاعلية سابقة، ولكنها ظلت ممتدة.

وبعد، إذا كان هذا هو تحديد الفكر بقيد الإسلامية، فما المقصود بالمعاصرة وكيف نحددها؟

---

(1) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي**، ص 265.
(2) نفسه.
(3) المرجع السابق، ص 264.

يجوز القول إجمالاً، بأن صفة المعاصرة الواردة في عنوان البحث يصعب تحديدها بشكل حاسم، ما دام كل باحث أو مؤرخ يحددها وفق إشكالية الموضوع الذي يتناوله، فهناك من يعتبر جيل القرن الرابع الهجري ينتمي إلى المعاصرة[1]. وهناك من المفكرين من اعتبر نماذج فكرية معاصرة تنتمي إلى عصور سالفة سميت بعصر الانحطاط، وبالتالي فالمسألة غير خاضعة لمنطق واحد وإنما ترجع لإشكالية كل بحث وأهدافه.

أما التحديد الذي اعتمده هذا البحث؛ وبما أنه يتخذ الطرح «النماذجي»؛ فهو التحديد المبني على نماذج[*] يمكن اعتبارها عتبة التحول النظري في الفكر الإسلامي، ولكي تكتمل الصورة فإنه لابد من توصيف نموذجين يمكن من خلالهما أن يتمثل المذهبان السني الشيعي، وذلك لكونهما اعتبرا من بين أهم مجددي الفكر السياسي داخل مجال كل منهما، مما خلق نقاشاً مهماً خلال المرحلة التي طرحا فيها مشروعيهما الفكريين.

نقصد بالنموذج السني، الفقيه الأزهري «علي عبد الرازق» وكتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي عد تحولاً عميقاً في الفكر السياسي خاصة السني منه. أما النموذج الشيعي فهو الفقيه الحوزي «محمد حسين النائيني» وكتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** الذي اعتبر طرحه تحولاً أساسياً داخل الفقه السياسي الشيعي، سواء من حيث المضمون أو من حيث التوقيت الذي ظهر فيه، إذ شكل أساساً استندت إليه القوى المطالبة بالدستور، أو ما سمي آنذاك بـ «حركة المشروطة».

بعد هذا التقديم سيأتي التمهيد الذي سنتناول فيه أهم المفاهيم التي تمحور حولها البحث وهي مفاهيم: الديمقراطية، والخلافة، وولاية الفقيه، والبيعة، والحاكمية ثم الشورى. والتي سيأتي تحديدها بشكل يساعد على فهم أهم مفردات

---

(1) في هذا الإطار دافع محمد أركون عن حداثة التوحيدي وابن مسكويه. وذلك في معظم ما كتب. انظر على سبيل المثال كتابه **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

(*) نبتعد هنا عن الطرح الفيبري لمسألة النموذج، ونربط النموذج، كما يتبناه هذا البحث، بالرغبة في إعطاء أمثلة لكل فكر بما أنه لا يمكن التطرق للجميع.

البحث ولن يتجاوزه لإعطاء نظرة شاملة عن كل مفهوم، ثم الولوج إلى موضوع البحث عبر تقسيمه إلى قسمين: الأول يتناول الفكر السني فيما نتناول الفكر الشيعي في القسم الثاني.

قسمنا القسم الأول إلى ثلاثة فصول، الأول يتمحور حول الفكر الإسلامي الذي يرفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً، ويتناول الثاني التيار الذي يسعى إلى تكييف الديمقراطية و«النظام الإسلامي»، لنخصص الفصل الثالث للفكر السياسي خارج البنية السنية العربية. هذا، وقسمنا القسم الثاني إلى فصلين تناولنا فيهما الفكر السياسي الإيراني والفكر السياسي في البيئة المتعددة المذاهب، ثم الفكر السياسي في ظل التعدد الديني، ونخلص من خلال الخاتمة لأهم الإشكالات التي استنتجناها في هذا البحث.

تمهيد في المفاهيم

لتسهيل التخاطب ومن أجل تحديد مساحة الحديث وتجنب حالات السهو التي يمكن أن تصاحب بعض البحوث عندما لا تتأطر وفق رؤية مفاهيمية متفق عليها. ارتأينا من أجل ذلك، التمهيد لدراستنا حول موضوع الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، بتحديد بعض المفاهيم التي نعتبرها محورية، فوضوح الرؤية من وضوح المقدمات المفاهيمية، وخاصة عندما يندرج البحث في إطار تاريخ الأفكار أو سوسيولوجية الفكر.

غير أن الأمر قد لا يخلو من بعض المشكل باعتبار المفاهيم من أهم التجريدات التي يتأسس عليها أي بناء فكري. وخاصة عندما يتعلق الأمر بمفاهيم خلافية أو أيديولوجية، يلاحظ غياب التوافق حول مضمون المفاهيم وحمولتها، وهو الأمر الذي يختلف باختلاف المدارس الفكرية والأيديولوجيات، فضلاً عن ارتباط الكثير من التعريفات والتحديدات بالمناخ السياسي والظرفية التاريخية.

فالاستناد إلى تحديد المفاهيم والمصطلحات الواردة في إطار هذا البحث، سيسهم، في ما نعتقد، في تأطير الموضوع وحصر الأفكار في دائرة المفاهيم والتعيينات، وبدون تسكين أو تنميط. وفي مقدمة تلك المفاهيم والمصطلحات نجد: الديمقراطية، الشورى، الحاكمية، الثيوقراطية، البيعة، ولاية الفقيه. مع إشارة لابد من التركيز عليها في ما يخص هذا البحث، وهي أن الحيز المجالي الذي سيخصص لكل مفهوم سيكون متمايزاً من حيث الشمولية والاتساع، وذلك راجع لعدة أسباب، من ضمنها تطور كل مفهوم وعمقه التاريخي والجغرافي وتعدد المدارس التي تناولته.

أ- الديمقراطية:

على الرغم من أن الكثير من الدراسات تشير إلى أن بلاد اليونان هي مهد الديمقراطية تنظيراً وممارسة، إلا هناك من المؤرخين من شذ عن هذا التوجه. فقد برهن «مانغلابوس» في كتابه **إرادة الشعوب** عن أن الديمقراطية كانت منذ قديم الزمان هي الحالة السائدة في أغلب بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، إذ كانت الديمقراطية الهندية حقيقة واقعة خلال حياة بوذا قبل 26 قرناً من الزمن، وكان الصينيون يمارسون الديمقراطية، حيث كان الشعب هو المصدر الفعلي لسيادة السلطة. وينسب إلى «كونفوشيوس» (551 - 749 ق م) قوله «إذا كان الناس لا يرضون بحكامهم، فليس من مكان للدولة»[1]. وهناك من تحدث عن الجذر الهندي للديمقراطية والجذر العراقي لها[2]. وبما أننا لسنا في معرض التأصيل التاريخي للديمقراطية فإنه يمكن القول، بأن للديمقراطية جذور موغلة في التاريخ، وقد تجاوز عمرها أكثر من 2500 سنة، فلقد كانت أمراً شبه مذموم لدى أفلاطون وأرسطو، بل صنفت ضمن الرتبة الثالثة من بين الأنظمة السياسية، إلى جانب الأوليغارشية والاستبدادية وغيرها من أنظمة الحكم، فأفلاطون كان يهاجم الديمقراطية ويفضل عليه النظام الأرستقراطي، بينما اتسم الموقف الأرسطي منها بالمرونة بحسبه إياها من جملة النظم السياسية.

وفي الفكر الإسلامي نجد أن الفارابي قد عالج بدوره هذا الموضوع، وسمى الديمقراطية مدينة الأحرار أو المدينة الجماعية، متأثراً في ذلك برأي أفلاطون، وذلك من خلال تبنيه لنموذجه الطوباوي المتمثل في «المدينة الفاضلة» والتي وضعها مقابل المدن الأربع وضدها، وإحدى تلك المدن المقابلة سماها بالجاهلة، والتي تندرج تحتها أنواع أهمُّها المدينة الجماعية، مما يفيد بأن الفارابي غير مرتاح للحكم للديمقراطي.

---

(1) محمد عبد الجبار: «مورغان . . . الديمقراطية جاءت ثم جاء الاستبداد»، جريدة **الحياة** لندن 1992/4/19.

(2) عامر فياض: «المرجعية الحضارية للديمقراطية في العراق»، مجلة **المستقبل العربي**، ع 233، أيلول 1997، ص 109-128.

وبهذا تكون الديمقراطية أقل أنظمة الحكم سوءاً في عرف أرسطو والفارابي، بالمقارنة مع رأي أفلاطون، فأرسطو يقول بأن أقرب المدن إلى مدينته المنشودة هي المدينة الديمقراطية، والفارابي يرى إمكانية لتولد المدينة الفاضلة من المدينة الديمقراطية أو مدينة الأحرار، حيث إن الديمقراطية، كما عرفها هؤلاء الثلاثة قديماً، هي النظام السياسي الذي يكون فيه كل فرد حراً في فعل أي شيء[1].

وإن كان المبدأ الديمقراطي سيعرف أجرأته وتطويره بمرور الزمن في الديمقراطيات الغربية الحديثة، وذلك بالاستناد إلى نظرية العقد الاجتماعي المحتفى بها من قبل نخبة من أهل الفكر والنظر في الغرب، وخاصة من لدن توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، وإن أضحت مع هوبز تبريراً للكم المطلق، وأما لوك وروسو فقد توسلا بها لاستنهاض الشعوب وتحقيق الثورة على الحكومة المستبدة.

ومضمون فكرة العقد الاجتماعي هاته، تتأسس على كون الإنسان، وقبل أن توجد الحكومة، كان في حالة طبيعية وأن هذه الحالة لم تعد بعد مدة قابلة للتحمل فاضطر أفراد المجتمع إلى الارتباط في ما بينهم بعقد لتشكيل كيان سياسي يتناول تنفيذ الحالة الطبيعية الأولى وقانون الطبيعة، فمنهم من وصفها بالقوة وكثرة الاضطرابات والتعديات. وفي هذا يندرج كلام روسو «يستطيع صاحب السيادة في المقام الأول أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله أو إلى الجزء الأكبر منه، بحيث يكون هناك من المواطنين الحكام أكثر من المواطنين الأفراد ويطلق على هذا النوع من الحكومة اسم ديمقراطية»[2].

وفي الوقت الذي اعتبر توماس هوبز بأن حالة الإنسان الطبيعية قبل تشكيل الحكومة كانت لا تطاق بسبب ما بين الأفراد من تنافس، لذلك اضطر إلى التعاقد لإيجاد المجتمع السياسي الذي يحفظ له ذاته. والقانون في نظر هوبز نتيجة الرغبة

---

(1) للاطلاع أكثر على المرحلة اليونانية في ما يتعلق بالموقف من الديمقراطية يمكن الرجوع إلى: جان بيار فرنان: «الصراع الطبقي والصراع السياسي في اليونان القديمة»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي- بيروت، العدد 39 / 1986/ ص 60، 67.

(2) جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص 116.

العامة في الاحتفاظ بالذات، والحق الطبيعي هو الحرية التي يتمتع بها كل إنسان لعمل ما يلزم لحفظ نفسه، وقانون الطبيعة في حفظ الذات قاد الناس إلى الهرب من الحالة الطبيعية بتشكيل الدولة وإعطاء السلطة العليا فيها لشخص واحد أو إلى جماعة ما، وبعد إعطاء السلطة لم يعد بالإمكان استرجاعها وأصبحت رغبة الحاكم هي القانون وكل من حاول الخروج عن ذلك اعتبر مرتداً إلى حالة الطبيعة الهمجية الأولى ومن ذلك استمد هوبز حجته في الدفاع عن الملكية المستبدة[1].

بينما شن جون لوك هجومه على مسألة الحق الإلهي الرافض لأي تدخل بشري في الحكم، داعياً إلى حكم برلماني بمقدوره إنصاف الإرادة الشعبية، فلوك يعتقد أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها السلام والمنطق وأنها لم تكن فوضى، إذ إن قانون الطبيعة كان سائداً فيها، وبمقتضى هذا القانون كان الناس جميعاً متساوين يتمتعون بحقوق طبيعية متساوية. هذه الأخيرة تتمثل، حسب لوك، في حق الحياة والحرية والتملك، والحرية هي التخلص من جميع القوانين عدا قانون الطبيعة، كما أدى عدم وجود اتفاق قديماً في ماهية قانون الطبيعة إلى ارتباك لم يعد بالإمكان احتماله لذلك اتفق الأفراد على تكوين كيان سياسي وتنازلوا عن حقوقهم في تفسير وتنفيذ قانون الطبيعة مقابل تأمين حقهم الطبيعي. وعند منظر فصل السلط، تضحي الديمقراطية نظاماً يحكم «على أساس الفضيلة السياسية وتعني حب الدولة، وحب المساواة، وفي ظل النظام الديمقراطي فإن المواطنين يختارون وفق مبدأ المساواة، من يحكمهم، والسلطة التشريعية يجب أن تكون بين الأفراد كما أن التصويت يجب أن يكون عاماً»[2].

غير أن البريق الذي تتسم به الديمقراطية اليوم، لم يكن ليتوفر لها لولا منعطف الحداثة وقيمها من جهة، والنقد البناء الذي واكب قروناً من التشكل الديمقراطي من جهة ثانية، وهو ما جعل بعضهم يصفها بالمشروع الذي لم يكتمل أو لن يكتمل.

---

(1) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، ط1، 1957، ص 50.

(2) مونتسكيو: **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف، القاهرة، 1953، ص234.

وإنما الديمقراطية مسلسل من البناء يأبى التسكين والتنميط ويهوى التطوير والتقويم[1].

وهو ما تنبه له المفكر الفرنسي «ألكسيس دو توكفيل» في وقت مبكر وحذر منه في كتابه **الديمقراطية في أمريكا** الذي صدر جزؤه الأول عام 1835، وسمَّى ذلك بطغيان الأكثرية، وهي في الواقع ليست الأكثرية الحقيقية، بل الأكثرية الظاهرية، معتبراً هذا الطغيان الذي يتستر خلف الممارسة الديمقراطية، يشكل تهديداً خطيراً للحرية، وبالتالي ينعكس على حرية الفرد، ومن هنا فإن هذا الطابع الديكتاتوري والاستبدادي للأغلبية- كما يقول دو توكفيل- يعد من أهم مشكلات المجتمع، وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الأغلبية هي في الحقيقة ليست الأغلبية ولا الأكثرية، بل إنها لا تمثل سوى أقلية ضئيلة قياساً بعدد الذين يحق لهم التصويت. فالحزب الذي يدخل الانتخابات يسيطر عليه مجموعة من السياسيين الذين يمثلون الكارتلات الاقتصادية الكبرى وأصحاب رؤوس الأموال. وهذا الحزب هو الذي يرشح أعضاؤه لمجلس النواب والشيوخ (أو البرلمان في الدول ذات المجلس الواحد)[2].

في حين يرى آلان تورين أن «الديمقراطية لا تعني سلطة الشعب، فهذه الكلمة

---

(1) يرى «آلان إشيجويين» في كتابه **ديمقراطية الكذب العليلة**، أن الديمقراطية لا تخلو من بذور لكثير من التناقضات، وعلى رأسها التناقض بين مناداة الديمقراطية بحرية الرأي والفكر، مع الرفض البات لكل ما يتضارب مع الفكر الديمقراطي. ويقرر أن الديمقراطية تحمل في طياتها هفوات تشجيع على الكذب السياسي، وعلى التستر على الفضائح.
جريدة **الشرق الأوسط**، لندن، 4/ 4/ 1993.

(2) ألكسيس دو توكفيل: **الديمقراطية في أمريكا**، ص 536. نقلاً عن إمام عبد الفتاح، **الطاغية**، عالم المعرفة العدد، 138، 1994، ص 297. وبدوره يعتبر «دوفرجي» أن النظام الديمقراطي ليس بناء مصطنعاً من طرف منظرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، إنه نتيجة لتطور تاريخي بعيد المدى. . . استمدت كثيراً من قوانينه من الأنظمة السياسية التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى وتحولت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها. وإذا كان دوفرجي يحسب للديمقراطية الغربية أن أقامت المساواة وحذفت الامتيازات، فإنه يحسب عليها أنها وَلدت بالتدرج اللامساواة الاقتصادية التي تتجه إلى إيجاد أرستقراطية جديدة تقوم على الملكية والاحتكارات الكبرى التي تمارس نفوذاً واسعاً على الأحزاب والصحافة والرأي العام.

من الغموض بمكان بحيث يستطيع المرء تأويلها إلى معان عديدة، بل يستطيع تأويلها، بحيث يبرر بها أنظمة سلطوية وقمعية، لكنها تعني الاستعاضة عن المنطق الذي يهب من الدولة باتجاه النظام السياسي ثم باتجاه المجتمع المدني، بمنطق يتجه من تحت إلى فوق، أي من المجتمع المدني باتجاه النظام السياسي ومنه باتجاه الدول»[1]، إذ حاول آلان تورين الانتقال بالديمقراطية إلى أفق جديد، منتقداً إعلان «فوكوياما»[2] المتسرع بأن الديمقراطية قد انتصرت، وأنها فرضت نفسها اليوم باعتبارها الشكل الطبيعي للتنظيم السياسي، الذي تتجلى من خلاله حداثة قائمة على اقتصاد السوق من حيث شكلها الاقتصادي، وعلى العلمانية من حيث تعبيرها الثقافي، اعتماد هذه الفكرة «التي يرتاح إليها الغربيون، وهي من الخفة بمكان بحيث ينبغي أن تكون مدعاة لقلقهم. فلا السوق السياسية المنفتحة والقادرة على المنافسة هي الديمقراطية ولا اقتصاد السوق يشكل بحد ذاته مجتمعاً صناعياً»[3]، بل حذر من أن الديمقراطيات الحالية معرضة للخطر وأخذت تضعف وصار من الممكن القضاء عليها، إما انطلاقاً من فوق على يد سلطة سلطوية، وإما انطلاقاً من تحت على يد الفوضى والعنف والحرب الأهلية، وإما انطلاقاً منها هي بالذات عبر الرقابة التي تمارسها على السلطة «أوليغارشيات» أو أحزاب تراكم الموارد الاقتصادية أو السياسية لتفرض اختياراتها على مواطنين باتوا مجرد ناخبين وحسب[4].

---

(1) آلان تورين، **ما هي الديمقراطية؟**، ترجمة عباس كاسحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص 60-61.

(2) إذا أردنا تكثيف طرح فوكوياما لهذا الموضوع الذي دونه في كتابه **نهاية التاريخ**، يمكن القول إنه حاول إبراز أن التغيرات التي شهدها المجتمع الدولي في المرحلة الأخيرة أظهرت أن الديمقراطية الليبرالية حققت انتصارات مطلقة على الأيديولوجيات وأنماط الحكم المنافسة لها سابقاً، مثل الملكية الوراثية والفاشية والشيوعية المعاصرة، ويفترض فوكوياما أن النظام الديمقراطي الليبرالي يمكن أن يكون المرحلة النهائية لتطور الأيديولوجيا البشرية أي الشكل النهائي لنظام الحكم في العالم، وبالتالي فهي بشكلها هذا تعد «نهاية التاريخ»، فرنسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ**، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشابي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.

(3) آلان تورين: **ما هي الديمقراطية**، ص 13.

(4) نفسه، ص 14.

وأمام هذه الانتقادات الموجهة للديمقراطية والتي تركز على واقع الممارسة، يقترح «يورغن هابرماس» النموذج الثالث للديمقراطية الذي يدعوه بالديمقراطية التداولية التي تتضمن سياسية حوارية وسياسة أداتية كفيلة بخلق فضاء تداولي معين داخل المجتمع الواحد المتعدد التشكيلات الاجتماعية والثقافية. فالديمقراطية التي ينادي بها هابرماس- سليل مدرسة فرانكفورت وأهم منظريها - تحمل بعداً معيارياً وبعداً أداتياً استراتيجياً، حيث يعتبر تحول الدولة الليبرالية إلى دولة اجتماعية تهديد للديمقراطية، وذلك على أساس أن «ضرورات العدالة الاجتماعية التي أنتجتها الآثار السلبية لمنطق السوق الرأسمالي، أعطت للدولة المتدخلة كامل الحرية في خلق حقوق جديدة للمواطن ودفع هذا الخير لكي يتلاءم معها، فالدولة أصبحت تحتكر كلية الحق في تأويل كل أنساق الحقوق التي تتماشى مع تصورها في العدالة السياسية من خلال آلية العدالة التوزيعية»[1].

فبمقاربته التاريخية لمفهوم «الفضاء العمومي» منذ عصر الأنوار حتى عصر الديمقراطية الجماهيرية الحاضرة، يخلص هابرماس إلى أن هذا الفضاء قد تحول من «من تجمع للأفراد يحتكمون إلى العقل، إلى فضاء تسيطر عليه الآن الشبكات التجارية وصناعة الثقافة التي تتلاعب بالأفراد وباستقلاليتهم من خلال التأثير فيهم على مستوى اتخاذ القرارات والآراء السياسية»[2].

كما تناول بعض المفكرين العرب قضية الديمقراطية بالنقد والتحليل، وفي هذا الصدد يأتي تساؤل سيد ياسين «أليست الديمقراطية الأثينية هي التي تبنت القرار بإعدام الفيلسوف سقراط؟ ألم يكن أفلاطون لاذعاً في انتقاده للديمقراطية، والتي لم يوافق عليها إطلاقاً كمبدأ سياسي؟ وألم يرفض فكرة أن الديمقراطية أفضل شكل من أشكال التنظيم السياسي؟»[3].

---

(1) Habermas, Jürgen: *Droit et démocratie: Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 428.

(2) Habermas, Jürgen: *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduction de Marc B. de Launy, Payot, Paris, 1993, p. 230.

(3) عبد الوهاب محمود المصري، --، «الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما»، مجلة **الفكر السياسي**، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، العدد 2، ربيع 1998، ص 149 وما بعدها.

بينما ينصب نقد المفكر السوداني عبد الرحمن حاج حمد على الأصول التاريخية للديمقراطية؛ إذ يقول «بمعزل عن الدعاوي الديماغوجية التي اكتسبتها زوراً الديمقراطية اليونانية ومجالسها «الشورية» فقد كان قيام المجتمع الأثيني على الطبقية (أولي الأمر فيكم) واضطهاد ثمن عددية السكان من العبيد هو «الأساس الأيديولوجي» للاستبداد السياسي ومصادرة الآخر، تعبيراً ورأياً، فليس المهم هو «الشكل» الشوري للأنظمة السياسية، ولكن المهم هو الأساس «الأيديولوجي» الاجتماعي والمفهومي الذي تبنى عليه، ونوعية القائمين على أمر النظام. فالأساس الأيديولوجي الأثيني كان «عبودياً» يفرض الطاعة ويفترضها على أحراره «أيديولوجياً»، كما على عبيده «طبقياً» ولهذا تجرع سقراط السم ورفض «الاستئناف»، لهذا قلنا بضرورة إيجاد دور دستوري للمجتمع المدني[1].

ويجدر التنويه إلى أن أغلب النقد الذي تناولناه سالفاً، لم يصبو إلى وصف الديمقراطية بالنظام الفاسد الواجب رفضه أو الكفر به، وإنما استهدف تدارك الأخطاء التي التبست بالنظام الديمقراطي[2]، من أجل تطويره وتصويب أطروحاته وتحصين مبادئه.

إننا لا ننوي في هذه الدراسة أن نتصدى لشرح أسس الديمقراطية الغربية ونقدها، وإنما هدفنا هو السعي لتقديم خلاصة أولية حول الديمقراطية الغربية، نبين فيها أصول المبدأ الديمقراطي وبعض النقد الموجه إليه. مع العلم أن تناولنا لقضية الديمقراطية في الفكر الإسلامي سيصادف نماذج فكرية قد لا تتطرق لقضية الديمقراطية بالاسم. ولهذا سنعتمد أهم عناصر الديمقراطية لاستجلاء مواقفها (النماذج الفكرية) من هذا المفهوم.

ورغم أنه لا توجد ديمقراطية واحدة يمكن التكلم عنها بالتحديد، فإنه يمكن تحديد عدة خصال تشكل أهم ما تتمتع به الديمقراطية، وبمعالجة الخصال المكونة

---

(1) أبو القاسم حاج حمد: **تساؤلات حول إسلامية المعرفة**، بيروت، ط 1، 2003، دون مكان للنشر، ص 69.

(2) مثلاً كارل بوبر في مجتمعه المفتوح، لا يعرض الديمقراطية على أنها فلسفة سياسية، بل إنها نموذج قابل لإخضاعه للتجربة.

للديمقراطية معالجة نقدية يمكننا معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف، غير أن تحديد العناصر الرئيسية المشكلة للديمقراطية هو توجه يقفز فوق الإشكالية الفلسفية للديمقراطية ويفترض - مؤقتاً - إمكان فصل آليات الديمقراطية عن الديمقراطية الليبرالية كمفهوم حياتي وإطار تصوري للحداثة(1).

فمن وجهة النظر التاريخية نجد أن مبادئ الديمقراطية نُحتت عبر الزمن، إلى أن وصلت إلى آخر تجلياتها، والتي يمكن اختزالها في: حرية الاعتقاد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماعات، والتناوب على الحكم، والانتخاب الحر النزيه... وغيرها من المبادئ التي أضحت عنواناً لاحترام حقوق الإنسان وحفظ كرامته.

ب - الشورى:

يكاد ينعقد إجماع فقهاء الإسلام، وبالتحديد داخل المذهب السني، على أن الشورى هي أهم ركائز الحكم في الإسلام، وأن مبادئها وأسسها هي ما يجب أن تقوم عليه «الدولة الإسلامية».

ويرجح الفقهاء الذين تصدوا إلى التنظير في المجال السياسي، وجوب قيام الحاكم الإسلامي بمشاورة الأمة بأمور الحكم. فالشورى عند السنة تعني مشاورة أهل الرأي في الأمر وإتباع رأيهم، ويقابلها الانفراد والتسلط بالرأي. وقد استند الفقهاء في قولهم بوجوب الشورى على القرآن والسنة النبوية(2).

---

(1) مازن موفق هاشم: «التكلم في عناصر الديمقراطية»، مجلة **الرشاد**، ع 17، 2004.

(2) أما موقف الشيعة بعامة فيقوم على نقض أطروحة السنة القائلة بأن نظام الحكم بعد وفاة الرسول كان يقوم على أساس الشورى؛ فقد تبنى الشيعة القول بأن الحكم قد أوكل بالنص والتعيين من الله إلى الرسول، ومنه الأئمة من بعده حتى الإمام الثاني عشر، وبالتالي فإذا كان بالإمكان أن نتصور نظاماً للشورى عندهم، فليس ذلك إلا في عصر الغيبة الكبرى؛ فالإمام عند الشيعة وهو القائم على الشريعة والحافظ لها، المعصوم عن الخطأ، سهواً وعمداً وهو الذي يوحى إليه، والموصى له بالولاية، ولا يستمد سلطته من الناس. وبذلك يكون غير محتاج لمشورتهم، وعلى هذا الأساس يفترض الشيعة بأن كل أنظمة الشورى لا تكفي لتوفير السعادة جمعاء. وهو ما سنتطرق إليه بالتفصيل في القسم الثاني من هذا البحث.

فما هو إذن المقصود بالشورى من حيث اللغة والمصطلح؟ وما هي رؤية كل مذهب (السنة والشيعة) إلى المسألة؟

فالشورى في اللغة هي: المشورة، والمشاورة: استخراج الرأي، يقال شاورته في الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة[1].

والشورة، والشارة: الحسن والهيئة، يقال شار الرجل، إذا حسن وجهه[2]، وشار العسل: استخرجه واجتناه من مواضعه، وشار الدابة: عرضها للبيع كأنه من الشور، وهو عرض الشيء وإظهاره[3]، بهذا التعريف اللغوي تضحي الشورى هي الإظهار، والاستخراج.

أما في الاصطلاح: فقد ذكر الراغب الأصفهاني أنها «استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض»[4]، وهو الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده، وقال الطاهر بن عاشور: «هي أن قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير، وأن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله»[5].

وعرفها جابر الأنصاري- من المعاصرين- بقوله: «هي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»[6]. فمن الواضح أن التعاريف السالفة تتفق على معنى واحد للشورى وهو المتمثل في قيام الشورى على تبادل الآراء؛ للتوصل إلى الرأي الأصوب.

إذا خرجنا من دائرة المعاجم والتحديدات اللغوية والمصطلحية والموضوعية، فكيف نظر الفكر الإسلامي المعاصر لمفهوم الشورى؟

فالشورى تندرج عند راشد الغنوشي ضمن أصول الدين فهي «ليست حكماً

---

(1) ابن منظور: **لسان العرب**، المادة (4/ 437)، ط1، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

(2) نفسه (6/ 310)، مادة شور.

(3) ابن منظور: **لسان العرب**، (4/ 434).

(4) الأصفهاني: **المعجم الوسيط**، ط2، 1972 (مادة شور ص، 273).

(5) الطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، (25/ 112).

(6) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، دراسة مقارنة، دار الفكر، 1996، ص 4.

فرعياً من أحكام الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية للعباد. . .، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم»[1]. وهو المنحى نفسه الذي اتخذه حسن الترابي بتأكيده أن «الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى. . . إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة. . . فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما أتاهم من حرية وقوة يمارسون به سلطاناً على الأشياء والناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً»[2].

ويعرف بسام عطية الشورى بأنها: «استطلاع ومعرفة رأي الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعها أو فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة والمجمع عليها إجماعاً له صفة التأبيد»[3].

وهناك من أعطى مفهوم الشورى حمولة تعبيرية راديكالية مع تبيان «أن الشورى الإسلامية لا تنفك لزوماً عن قاعدة أولي الأمر منكم التي تنفي الاستعلاء الطبقي والكهنوتي «فيكم» والتي تنفي التسلط الفوقي «عليكم» وأنها تفرض المساواة بين الناس»[4]، وهو ما أكده أيضاً محمد شحرور بقوله «. . . من هنا وجب علينا فهم (وأمرهم شورى بينهم)، وكيف تمت ممارستها تاريخياً من (وشاورهم في الأمر)،

---

(1) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 109.

(2) الترابي: **نظرات في الفقه السياسي**، ص 73-74.

(3) بسام عطية إسماعيل فرج: **الشورى في السنة**، دار البشير ومؤسسة الرسالة، بيروت - عمان، ط 1، 1996، ص 11.

(4) أبو القاسم حاج حمد: **تساؤلات حول إسلامية المعرفة**، بيروت، ط 1، 2003، ص 61.

أي إن (وأمرهم شورى بينهم) موقف عقائدي، له علاقة بأساسيات العقيدة الإسلامية، ونراه مرتبطاً بمبدأ جدل الإنسان- الرأي والرأي الآخر- ومرتبطاً مع قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾، أما كيف نحقق (وشاورهم في الأمر) ونحن في نهاية القرن العشرين، فمن خلال بنية تسمح بها وتحتويها، وتعنى بالضرورة بوجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والمؤمن، وبوجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والكافر، وبين المؤمن وغير المؤمن، في كل ما يخص العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[1].

وبقدر ما يمتاز به موضوع الشورى من شهرة لدى فقهاء الإسلام، فإنه يمتاز أيضاً بنوع من الضبابية[2]. لقد اختلف فقهاء الإسلام في درجة التزام الحاكم بها، كما اختلفوا في آثارها العملية، ولم يسلم عصرنا هذا من هذا الغموض والتمايز، فبينما تشدد الإصلاحية الإسلامية -كما سنرى لاحقاً- على وجوب التزام الحاكم بالشورى ونتائجها، فإن السلفية ظلت على موقفها التقليداني القريب من تبرير الحكم الفردي وعدم إلزامية الحاكم بنتائج الشورى، فضلاً عن عدم تشخيص وسائل تنزيل المبدأ الشوري. وتحريم الخروج على الحاكم ولو «جلد ظهرك ولطم خدك».

وهو الأمر الذي استنتجه محمد عابد الجابري عندما اعتبر أن «قضية الشورى تفرض نفسها ليس فقط من حيث إنها ملزمة، بل أيضاً بوصفها حقاً من حقوق المواطنين يجب أن تنظم ممارسته بالصورة التي تجعل منها شورى دائمة في خدمة العدل، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمر. سلوكهم السياسي،

---

(1) محمد شحرور: **دراسات إسلامية معاصرة (في الدولة والمجتمع)**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.

(2) وهو ما دفع المفكر الإسلامي محمد عمارة إلى أن يجزم بكون الإجماع كاد أن «ينعقد على أن الشورى هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدول الإسلامية والمجتمع الإسلامي(. . .)، لكن الإجماع يكاد ينعقد أيضاً على أنه بمقدار الحظ الوافر والغني لمنابعنا الفكرية ولأصول مواريثنا الحضارية في هذه الشورى كان الفقر والجذب الذي أصاب تاريخنا وتطبيقاتنا في هذا الميدان». محمد عمارة: **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، دار السلام، مركز الراية للتنمية الفكرية، سوريا، 2005، ص 35.

وسلوكهم القضائي، وسلوكهم الاقتصادي -الاجتماعي، وهذا ما يسمى اليوم بالديمقراطية»[1].

والمنحى نفسه سار عليه أصحاب «إعلان المبادئ» الصادر تحت عنوان «رؤية إسلامية معاصرة»، برصدهم أن «الشورى - اعتماداً على النصوص الثابتة وأصول الاستدلال الصحيح- واجبة على الحاكم في أمور التشريع والسياسة العامة، وهي ملزمة له، وبغير ذلك، تفتح - على مصراعيها - أبواب الظلم والاستبداد، وتضيع على الجماعة فرص الرشد ، وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لا يمكن حسابها. وهي فوق ذلك- مدخل لا غنى عنه لتقرير مسؤولية الحكام وخلق روح الانتماء للجماعة والاهتمام بأمور الناس»[2].

ووفق هذا الخط الموجب للشورى يشدد وهبة الزحيلي رأيه على «وجوب الشورى على كل حاكم، وضرورتها له، وإلزامه بنتيجتها كما قرر المفسرون لتسير الأمور وفق الحكمة والمصلحة، ومنعاً من الاستبداد بالرأي، لأن حكم الإسلام يقوم على أصل الشورى، وبه تميز وعلى نهجه سار السلف الصالح، وذلك ما لم يستطع الحاكم إقناع أهل الشورى بأفضلية رأيه»[3].

لذلك نرى - مع صاحب كتاب **العقيدة والسياسة** - أن مؤسسة الشورى التي دعا إليها بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين، تحت عنوان «مجلس الشورى» قد عرضت على أنها بديل إسلامي للمؤسسة الديمقراطية، وعلى الرغم من أن مبدأ الشورى المقترح يرتكز نظرياً على النص القرآني وممارسات الصحابة، إلا أن المنهج المتبع في تحليل النص وفهمه أو استقراء الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكن الباحث من تجاوز التناقضات

---

(1) محمد عابد الجابري: **الروافد الفكرية العربية لمفهوم التنمية البشرية، في ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت، 1996، ص 65.

(2) أحمد كمال أبو المجد: (تقديم)، **رؤية إسلامية معاصرة. . إعلان مبادئ**، دار الشروق، ط 2، القاهرة، 1992، ص 49.

(3) وهبة الزحيلي: «الفقه الإسلامي وأدلته»، ج6، ص 713-714. وارد في مجلة **الفكر السياسي**، دمشق، 1998، ع2.

النصية أو الفعلية دون الاعتماد على رأي شخصي أو نزعة ذاتية[1].

هذا إذاً هو الحال الذي آل إليه مفهوم الشورى في الفكر الإسلامي السني فكيف نظر الفقه الشيعي إلى المفهوم ذاته؟

إن الغموض والإبهام الذي ساد مبدأ الشورى، قد سوغ للشيعة طرح نظريتهم في الإمامة، فقد طرح حول مفهوم الشورى من التساؤلات ما تؤدي الإجابة عنها - حسب الرأي الشيعي- إلى الاختلاف أكثر مما تؤدي إلى الاتفاق، فمثلاً لم يحدد هذا المبدأ من هم أهل الحل والعقد؟ وما عددهم، وكيف يتم اختيارهم ومن يختارهم، وما دورهم؟ وهل يؤدون الدور المنوط بالجماعة؟ ثم ألا يعطل دورهم دور إجماع الأمة؟ وهل الأولوية للأكثر عدداً أم للأفضل كيفاً؟، ومثل هذا لا نجده في ولاية الفقيه، ففي الوقت الذي تكون فيه الولاية ثابتة للفقيه ويعمل فيها بصلاحياته، بما في ذلك تحديد الأمور التفصيلية لنظام الحكم والأمور المترتبة على ذلك، تدور تساؤلات تجعل الشورى محل جدل، تؤخر أكثر مما تعجل في وضع الأمور في نصابها[2].

وإن كان لبعض الشيعة المعاصرين موقف متعاطف مع الشورى، ربما بسبب ظروف العصر وسيادة الروح الديمقراطية، إذ إنه إلى جانب طرحهم لنظرية ولاية الفقيه أساساً لنظام الحكم في الإسلام، فهم يجوزون إلى جانبها الأخذ بالشورى، بمعنى، الاستفادة من خبرات الآخرين والاستنارة بها، مادام ذلك -في نظرهم- ضرورياً لمصلحة الأمة. يندرج في هذا السياق مجموعة من فقهاء الشيعة ومتكلموهم، أمثال باقر الصدر والشيرازي وحسين فضل الله ومهدي شمس الدين، وهو ما سنفصل فيه ضمن القسم الثاني من هذا البحث[3].

---

(1) لؤي صافي: **العقيدة والسياسة**، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط 2، 1998، ص 24.

(2) محمد عبد الكريم عتوم: **النظرية السياسة المعاصرة للشيعة الإمامية الإثنى عشرية**، مؤسسة الرسالة، عمان، 1988، ص 188.

(3) وعلى الرغم من أن دور الفقيه في الدول الإسلامية القائمة على أساس نظرية ولاية الفقيه هو دور المرشد والموجه للأمة، بحيث لا يتدخل في توجيه سائر مناحي الحياة الأخرى بل يترك ذلك للاختصاصيين والخبراء، إلا أننا لا نستطيع حمل ذلك على محمل الشورى كما يتصورها غيرهم من المسلمين، بما أن أصل ولاية الفقيه بإطلاقه، يبطل معنى الولاية بالشورى. =

هذا التنوع من حيث الموقف من الشورى داخل المذهب الواحد أو بحسب كل مذهب، يمكن إرجاعه إلى كون الفكر الإسلامي قد خلط بين المبادئ والقواعد، الأمر الذي من شأنه أن يقود إلى تجاهل الفرقِ بين مبادئ أخلاقية غايتها ضبط سلوك البشر داخل جماعاتهم الخاصة والقوانين التي تشكل بحق أنساق تنظيم سياسي واجتماعي، ومثال ذلك الشورى ومبدأ الطاعة اللذين ذكرا في القرآن من جملة فضائل ينبغي أن توجه سلوك المسلمين الذين يعيشون في جماعة. ومع ذلك نجد أن الطريقة التي ينبغي بها لهذين المبدأين (الشورى والطاعة) أن يتحققا في الواقع، لم تكن محددة بالنصوص المقدسة، فالخلط بين هذين المستويين: مستوى المبادئ ومستوى تطبيق هذه المبادئ، هو ما قاد جمعاً غفيراً من المسلمين إلى الاعتقاد بأن الإسلام يوفر أو يمتلك، وإن بصورة ضمنية دستوراً حقيقياً ويعرف ويحدد نمط تسيير الدولة الإسلامية[1].

ت – الحاكمية:

مثلما اختلف الفكر الإسلامي في العديد من المفاهيم، فإنه اختلف كذلك في مفهوم الحاكمية، فلم يقتصر بعض الكتاب الإسلاميين على أن الله هو المشرع، سواء أكان ذلك عن طريق القرآن أم السنة، ولكنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين فسروا شعار الخوارج المشهور «لا حكم إلا لله» بأنه ينطبق على الحكم والسلطة في اتساعها، مستدلين بقوله الله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ المائدة: 44. أو ﴿هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ المائدة 45. أو ﴿هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ المائدة 47.

وهذا ما يدفعنا إلى تناول هذا المفهوم من حيث جذوره التاريخية وتحديداته

= ولذلك، لا يعد موقف الشيعة الجديد تغيراً جوهرياً تجاه الشورى، لأنهم نظروا إليها على أنها من آداب الإسلام، وقد يغدو واجباً حسب الموضع والخصوصيات، وأما الفقيه الولي فلا مشورة واجبة، ولكن له أن يستشير إذا أملت الضرورة ومصلحة الأمة ذلك عليه. كاظم الحائري: **أساس الحكومة الإسلامية**، الدار الإسلامية، ط1، بيروت، 1979، ص 129.

(1) عبده الفيلالي الأنصاري: مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، ع 18/ 2004.

اللغوية والاصطلاحية، قبل تعيين أهم ما قيل حوله من لدن حامليه والمنافحين عنه.

كان الفرعون الحاكم في مصر القديمة - في اعتقاده- صورة لله على الأرض، وكانت المحاكم عندما تصدر حكماً ترفعه إلى الفرعون الذي كان وحده -وبصفته اللاهوتية- صاحب الحق في سلب الحياة من أي فرد من رعاياه. وعندما كان الفرعون يصدق على الحكم، كان هذا الحكم - بالمعنى الحرفي- يعتبر «حكم الله» ويعد تنفيذه تنفيذاً «لحكم الله». من هذه الفكرة، ولأنه كانت للفرعون - في الاعتقاد المصري القديم - صفة لاهوتية، كانت أحكامه القضائية والسياسية على حد سواء، تعد أحكام الله، بالمعنى الحرفي- وكانت الشرعية الدينية والقانونية أن تكون الحاكمية له وحده دون سواه، باعتبارها «حاكمية الله»، وقد نفذ هذا الفكر إلى أوروبا بعد أن حضر يوليوس قيصر (120-44 ق م) إلى مصر، واعتنقه، ومن ثم أراد أن يكون ملكاً مؤلها أو ملكاً إلهاً، له وحده الحاكمية، ولا حكم إلا له باعتباره إلهاً- وكان ذلك هو السبب الحقيقي لثورة أصدقائه وابنه غير الشرعي «بروتس» واغتيالهم له[1].

وفي العصور الوسطى، عصور استبداد ملوك أوروبا وأمرائها، برر لهم بعض رجال الدين والفلاسفة استبدادهم ذلك بنظريات ثلاث تعود كلها- على نحو أو آخر- إلى الفكرة المصرية القديمة. فقد قال رجال الدين والفلاسفة -في تبرير استبداد الحكام- أن الحاكم (ملكاً أو أميراً أو أياً كان لقبه) إنما هو ظل الله على الأرض، أو أن له حقاً مقدساً في الحكم، أو أنه جاء إلى الحكم، وتصدر عنه الأحكام والقرارات تبعاً للعناية الإلهية التي رتبت ولايته وترتب له أعماله. وفي كل الأحوال- تبعاً لأي نظرية من هذه النظريات الثلاث- فإن حكم الحاكم يكون حكم الله، وتكون الحاكمية- من خلاله هو- «حاكمية الله» بالمعنى الحرفي أو المعنى المجازي، سواء بسواء[2].

من هنا يبرز السؤال الذي يتعين علينا طرحه وهو: إذا كان هذا هو التأويل التاريخي لمفهوم الحاكمية، فكيف فهمت المعاجم الإسلامية مفهوم الحاكمية؟

---

(1) محمد سعيد العشماوي: **الإسلام السياسي**، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، القاهرة، 1996، ص 50.

(2) نفسه.

الحاكمية في اللغة: مشتقة من الحكم: وهو القضاء وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك؛ وحكمت بين القوم إذا فصلت بينهم، فأنا حاكم وحكم؛ وحكمت: بمعنى منعت ورددت؛ ولهذا قيل للحاكم بين الناس حاكم، لأنه يمنع الظالم عن الظلم[1]. ومادة الحكم: من الإتقان، يقال أحكمت الشيء، إذا أتقنته، فاستحكم هو: وصار كذلك[2].

أما في الاصطلاح فتعني «أن مصدر الأحكام في الشريعة الإسلامية هو الله تعالى وحده»[3]، إذ يجد مفهوم الحاكمية جذوره في كتب أصول الفقه، فقد ورد في كتب الأصول في مبحث الحاكم: «لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به»[4]، الحاكم هو الشرع دون العقل[5]، «الحاكم لا خلاف أنه الله رب العالمين»[6].

ويقول الشاطبي: «الشريعة هي الحاكمة على الإطلاق، وعلى العموم، أي على الرسول(ص)، وعلى جميع المكلفين، والكاتب الهادي، والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى، والخلق مهتدون بالجميع»[7].

يظهر جلياً أن اعتبار الحاكم هو الله كان هو القالب الذي انصهر فيه مفهوم الحاكمية، أما على المستوى التطبيقي فلقد كان الأمويون هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف زاعمين تحكيم كتاب الله في الصراع السياسي الذي نشب بين معاوية وعلي بن أبي طالب عقب وفاة عثمان بن عفان.

---

(1) ابن منظور: **لسان العرب** (2/ 143-144).
(2) الفيومي: **المصباح المنير**، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، 1997، ص 158.
(3) نفسه.
(4) ابن منظور: (م.س).
(5) نفسه.
(6) ابن الأمير حاج: **التقرير والتجبير في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** (2/ 119)، دار الفكر، بيروت، 1996.
(7) أبو إسحاق الشاطبي: **الاعتصام**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ، (2/ 338).

ثم توالى استعمال مفهوم «الحاكمية» عبر التاريخ لكن نجمه سيلمع مع الجماعات الإسلامية الحديثة ومنظريها، فتحت سؤال لمن الحاكمية؟ اعتبر المودودي أن المسألة يجيب عنها القرآن «بجواب قاطع واضح كل الوضوح، وهو أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده. ومن أراد أن يفهم هذه الكلمة حق الفهم؛ فعليه أن يدرك أولاً كلمة (الحاكمية) ومدلولها إدراكاً تاماً»[1].

لقد بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات المودودي وكتابات سيد قطب التي اعتبرت مكملة وشارحة لما كتب المودودي، ويكفينا هنا الوقوف على شرح سيد قطب لمفهوم «الألوهية» بوصفه «المفهوم المركزي الذي تتمحور حوله المفاهيم الثلاثة الأخرى»، حيث يعتبر أن أهم خصائص الألوهية -بل أولى هذه الخصائص- هو الحاكمية أو حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها الحياة. وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم[2].

هذا بالنسبة إلى المذهب السني، أم نظيره الشيعي فالاختلاف ليس كبيراً حول مفهوم الحاكمية، على الرغم من الاختلاف في كيفية التطبيق، حيث يذهب جمهور الشيعة إلى أن «السيادة هي للشرع وبصورة مطلقة»، فالله هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، وبكثير أو قليل، فالولاية والحكم لله تعالى وحده دون غيره، ولا «شرعية لحكم حاكم إلا إذا كان مستمداً من الله»، فالحكم محض حق لله وبه تنحصر الحاكمية، مثلما أن الطاعة هي من حق الله وحده، لا يشاركه فيها أحد، كما أن التقنين والتشريع وسن القوانين هي من حق الله وحده أيضاً، لكن ذلك لا يعني «أن على الله أن يباشر هذه الحاكمية بنفسه، بل إن حاكمية

---

(1) أبو الأعلى المودودي: **تدوين الدستور الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 18.

(2) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص 15-16. (بتوسط من مجلة **الكلمة**، عدد 8، 1995).

أي شخص يريد أن يحكم البلاد والعباد لا بد أن يستمد مشروعيته من الله تعالى»[1].

ففي المذهب الشيعي تكون الحاكمية لله وفي طولها الحاكمية للرسول والأئمة المعصومين، وفي وطولها الحاكمية للأمة التي تتفرع منها حاكمية الفقيه العادل والكفء، ومن هنا فإن اختيار الحكم في غير المعصوم بيد الناس مع شرائط الله وأن يكون اختياره عن قصد وعمد، فإن الأول أعم من الثاني، إذ يقسم القصد إليه وإلى غيره[2].

يظهر أن الشيعة يُتبعون حاكمية الله على الإنسان لحاكمية الله على الكون، بحسبهم سيادة الإنسان تابعة وليست أصلية، مخلوقة وليست مكتسبة. فالإنسان منعدم الحرية من حيث تقرير مصيره السياسي الدنيوي، وإنما واجب عليه -حسب الرؤيا الشيعية- اتباع أوامر الله كما أبلغها الرسول وشرحها «الإمام المعصوم».

ث- الثيوقراطية:

تتركب كلمة ثيوقراطية من كلمتين هما «ثيو» وتعني الدين و«قراطية» وتعني الحكم، وعليه فإن الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطته أو بالأحرى شرعيته مباشرة من الإله.

وهي نظرية في السلطة، أوسع من الحكم الديني، وأساسها إرجاع الحق في ممارسة السلطة إلى كونه حقاً إلهياً، ويرتبط مباشرة بالإرادة الإلهية، وقد سيطرت هذه النظرية على أوروبا في العصور الوسطى، وأعطتها الكنيسة المسيحية دعماً شرعياً، بناء على تأييد أعلام المسيحية كالقديس بولس والقديس بطرس.

تتلخص الفكرة العامة للثيوقراطية التي تجمع في إطارها ثلاث نظريات فرعية، في موضوع السيادة ومصدرها، فتضع للسيادة مصدراً واحداً فقط، هو الله وهذه النظريات هي:

---

(1) عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية (م.س) 60.

(2) مرتضى معاش، حقيقة العلاقة بين ولاية الفقيه والحرية مجلة **النبأ** - العدد- 41 -2000 . والنص مقتطف من كتاب: **الفقه البيع**، للشيرازي، ص 46.

أ - الطبيعة الإلهية للحاكم: وهي أولى النظريات الثيوقراطية، إذ يعود ظهورها إلى الحضارات القديمة، في روما وإيران ومصر والصين واليابان، وتتلخص النظرية في تقديس الإمبراطور أو الملك، باعتباره الإله نفسه أو مظهر الإله أو ابنه أو ربيبه، وأنه صاحب سيادة وسلطة مطلقتين.

ب - الحق الإلهي المباشر: وظهرت بعد المسيحية، فلم يعد للحاكم طبيعة إلهية، بل إنه إنسان اختاره الله واصطفاه ومنحه السيادة والسلطة على البشر وبذلك فهو صاحب سلطة مطلقة أيضاً، لأنه يحكم بإرادة إلهية ويستمد سلطته من الله، وقد اعتنقت الكنيسة المسيحية هذه الفكرة، واستطاعت من خلالها بسط نفوذها وسلطتها على أوروبا، وإن كان الإمبراطور والملك أو الأمير هو الذي يحكم في الظاهر.

ج - الحق الإلهي غير المباشر: وقد ظهرت في أعقاب الصراع بين الكنيسة المسيحية وملوك أوروبا وملوك أوروبا وهو ما دفع بعض المفكرين السياسيين، ومن أبرزهم القديس توماس الإكويني، إلى القول بأن الله يختار الحاكم بواسطة الشعب، أي إن الإرادة الإلهية تدخل لتختار الإمبراطور أو الملك، ولكن ليس بشكل مباشر، بل من خلال اختيار الشعب له بتوجيه إلهي، وهذه النظرية تتمسك بالفكرة العامة للثيوقراطية، ولكنها تحاول أن تعطي لنفسها مظهراً ديمقراطياً[1].

والنتيجة التي تخرج بها كل هذه النظريات تتلخص في أن الحاكم الثيوقراطي هو الحاكم المطلق، وأنه غير مسؤول أمام أي إنسان آخر ولا أي مجلس ولا الشعب نفسه، وأنه يقف فوق القانون، ولا يقبل النقد والاعتراض والنصح، لأنه يحكم بإرادة إلهية.

هذا بالنسبة إلى تاريخ هذه النظرية، أما بخصوص تحولها إلى الحضارة الإسلامية فيمكن القول إن بداياتها عرفت منذ الدولة الأموية، فلقد كان الخليفة يطلب قبل وفاته مبايعة ولي عهده بأن يكون الخليفة بعده، على أن هذه المبايعة لم تكن في الواقع بحرية إنما كان الإكراه فيها أغلب، وقد كانت هذه العملية تبرر بأن

---

(1) اعتمدنا في هذا على ما طرحه إمام عبد الفتاح في كتابه **الطاغية**، عالم المعرفة، العدد 138، 1994، ص 254.

ما يفعله الخليفة هو جزء من مشيئة الله بناء على نظرية الحق الإلهي التي تقول بأن الله يختار من يشاء لممارسة السلطة فالحاكم يستمد سلطته من الله لذلك تعلو إرادته إرادة المحكومين[1].

أما حديثاً كان أبو الأعلى المودودي في كتابه **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون** أول من قال بأن النظام السياسي الإسلامي هو نظام ثيوقراطي، وأطلق عليه «الثيوقراطية الإسلامية» بعد أن قارن بين النظام الإسلامي والثيوقراطية المسيحية في أوروبا، من منطلق اشتراكهما في كونهما نظامين إلهيين، ولكنه من أجل تنزيه النظام الإسلامي من الاستبداد ابتدع مصطلحاً جديداً أطلق عليه (الثيوقراطية الديمقراطية)، أو الحكومة الإلهية الديمقراطية.

وحري بنا التمييز أيضاً بين مفهومي الثيوقراطية والأوتوقراطية في ما يخص علاقتهما بالدين: فالأولى، وكما ذكرنا سالفاً، تعني رغبة تحققت، أو في بقيت مجرد أمنية، لجماعة أو كنيسة أو أي هيئة غير مشاركة في السلطة، في الوصول إلى الحكم أو التأثير على الحاكم. وبكلمات أخرى: الثيوقراطية هي محاولة التأثير على الحكم من أسفل (الجماعة الدينية-الكنيسة-الحوزة) من قبل هيئة تتخذ من الدين مرجعاً، أو محاولة هدم نظام الحكم القائم لبناء نظام بديل استناداً إلى دعوة دينية، بينما الأوتوقراطية هي استناد حاكم مطلق إلى الدين لاكتساب المشروعية واستدامة الحكم، فهي محاولة للتأثير من فوق (الحاكم المفرد). وبما أننا نتكلم على المجال السياسي الإسلامي، فإنه يمكن وصف الحكم الذي ساد لدى المذهب السني بالحكم الأوتوقراطي، ونعت الرغبة القديمة للوصول إلى الحكم، والتي اتصف بها الشيعة، أو النظام الإيراني كما بلوره الخميني، بالثيوقراطية.

ج- ولاية الفقيه:

على الرغم من أن فكرة «ولاية الفقيه» فكرة إشكالية دار حولها نقاش كثير داخل الفقه الشيعي، كما رفضت جملة وتفصيلاً من لدن الفقهاء السنة، إلا أننا

---

(1) عبد الحميد متولي: **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، منشأة المعارف، بالإسكندرية، 1977، ص 285.

فضلنا التطرق إليها في هذا التمهيد، وذلك ليس من أجل الإحاطة بها كلياً، ولكن لكي يتسنى التوافق حول المفهوم لغرض رفع الالتباس والغموض الذي يكتنفه، أما الإشكالات التي يطرحها فإننا نحتفظ بها إلى الفقرات المخصصة لذلك، هذا مع العلم أن المعاجم والكتب السنية تخلو- تقريباً- من أي إشارة للموضوع، لذلك سنقصر الموضوع على الفقه الشيعي.

الولاية لغة واصطلاحاً: الولاية (بفتح الواو) المصدر، والولاية -بالكسر- تعني الخطة والإمارة والسلطان[1]، والولاية بالفتح مصدر بمعنى الربوبية والنصرة ومنها قول تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾ الكهف 44.

وتستعمل كلمة الولاية ومشتقاتها في أكثر من معنى، ولكن المقام الأول لهذه المادة هو السلطة والقيام بالأمر[2]. ويتفق معظم فقهاء الشيعة الإمامية على أن الولاية أصل وليست فرع، لأن الولاء عملية قبلية داخلية، والفرع موضوعه الأفعال الخارجية، ولذلك كانت الولاية من أصول الدين عند الشيعة الإثني عشرية.

أقسام الولاية:

يميز الشيعة عادة بين نوعين من الولاية، الأولى: ولاية الله على خلقه ويطلق عليها الولاية التكوينية، وتعني ولاية الخلق والتدبير وقوامها القدرة على التصرف بالإيجاد والإفناء، والثانية ولاية الإنسان على الإنسان وتسمى الولاية التشريعية وقوامها ولاية الخلق للخلق بحكم الشرع والقانون، وقوامها التصرف في الشؤون العامة في حدود الشرع، ومنها ولاية الأنبياء والأئمة، وكذلك ولاية الفقيه، التي يعتقد مفكرو الشيعة أنها «سلطة ممنوحة باعتبار تشريعي»[3].

لكن لماذا اللجوء إلى ولاية الفقيه بالنسبة إلى المذهب الشيعي؟

لقد أدى اختفاء «الإمام ووفاة نوابه الأربعة» وطول غيابه، إلى وقوع الفكر

---

(1) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، مادة «ولي». بتوسط من محمد عبد الكريم عتوم، **النظرية السياسية (م س)**، ص 66.

(2) جواد مغنية: **فلسفة الولاية**، دار الجواد، ط4، 1984، ص 25.

(3) حيدر حيدر: **نظرية الفقيه**، دار سوروش للطبع، طهران، ط1، ص 35.

الشيعي الاثني عشري - على وجه الخصوص- في مأزق فرض عليه ضرورة التكيف والتلاؤم مع أصل ضرورة استمرار الحكم الإسلامي من خلال وجود حاكم مسلم، وقد تبلور هذا المأزق فيما إذا كان يجب تعطيل العمل بالأحكام الإسلامية، والتوقف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الجهاد بانتظار «عودة الإمام الغائب»، ويعبر الخميني عن هذا المأزق بقوله: «وقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، وفي طول هذه المدة المديدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس خلالها ما يشاءون؟ ألا يلزم ذلك الهرج والمرج؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ الذهاب في هذا الرأي عندي أسوأ من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ»[1].

فلقد فرض الواقع على مفكري الشيعة تطوير مذهبهم السياسي وقد أحس بذلك كثير من الفقهاء المراجع خلال القرنيين الماضيين، من قبيل «النائيني» و«المحقق النراقي» وغيرهم ممن دعوا إلى إعطاء الفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والسياسة. وكان «آية الله الخميني»؛ الذي وجد أن الصفات الأساسية للحاكم الشرعي الإسلامي (العلم بالقانون، العدالة) موجودة في معظم الفقهاء؛ أول من أدرك بوضوح ما يترتب على ذلك من التسليم بقدرة الفقيه على النهوض بأعباء الحكومة العادلة، هذا الموقف هو الذي أدى أن تعرف فكرة ولاية الفقيه شهرتها وتطبيقاتها مع الخميني، حيث قاد الإيرانيين إلى الثورة على الشاه تحت سلطته كولي للفقيه، كما ثم تدوين ذلك في الدستور.

لقد أثر في ولاية الفقيه عدد من العوامل من بينها التراث الشيعي الزاخر بالتمثلات الذهنية لطوبى الدولة التي يتزعمها «الإمام المعصوم»، واتخاذ المذهب الشيعي وضعية المعارض للحكم الذي يصفه بـ «المغتصب للسلطة». وهو ما أسهم في اقتراف مجموعة من المظالم في حق أتباع هذا المذهب خاصة في ظل الدولة الأموية. وتفاقم الأمر مع موجة الاستعمار التي سادت بداية القرن العشرين، إذ وجد

(1) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1399 هـ، ص 26.

متكلمو الشيعة صعوبة في السكوت عن الاستعمار أو مهادنته أو ممارسة التقية اتجاهه في انتظار ظهور «المهدي المنتظر»، وهو ما أدى إلى «استحكام التناقض بين الواقع الداعي للثورة والفكر الذي يعلق مشروعيتها على الإمام الغائب الذي طالت غيبته، كل ذلك أوجد مناخاً ملائماً للدعوة لولاية الفقيه لتشمل كل صلاحيات وسلطات الإمام المعصوم».

من هنا يمكن القول إن ولاية الفقيه جاءت لإخراج أتباع المذهب الشيعي من حالة الجمود التي حفت به، وأضحت «إطاراً شرعياً» لممارسة الحكم وكسب المشروعية السياسية المرتكزة على المرجعية الدينية. وهو ما واكبه جدل كبير بين معارض لولاية الفقيه ومؤيد لها.

ويلاحظ ذلك من خلال قراءة منهجين[1]:

منهج يؤيد بقوة الولاية المطلقة للفقيه وأنها ولاية كولاية النبي، وولاية الأئمة المعصومين، فللفقيه سلطات مثلما للمعصوم منها، بحيث إن من يقف أمام الفقيه ويعارضه كمن وقف ضد الإمام، لذلك يدعون أن هذه الولاية محتومة لا يمكن معارضتها أو مناقشتها، وليس هناك حرية للأمة في محاسبة الولي أو عزله أو انتخابه وليس مسؤولاً أمامها، بل إن بعضهم ادعى أكثر من ذلك وقال بأنه لا يوجد شيء في الإسلام اسمه الحرية وادعى عصمة ولي الفقيه بصورة غير مباشرة.

ومنهج يعادي بقوة ولاية الفقيه ويعتبرها مرادفة للاستبداد والدكتاتورية ويراها اجتراراً لحكومة الكنيسة في القرون الوسطى.

وبما أن ولاية الفقيه ليست من أصول الدين كما هو حال الإمامة، بل هي من الفروع الفقهية التي كثر الاختلاف فيها، ولم يسلط عليها الضوء في الفقه الشيعي إلا في القرن الأخير من التاريخ الحديث، وقد خالف هذه الفكرة مجموعة من الفقهاء الشيعة (ومنهم نائب الخميني نفسه) ورأوا اقتصار دور العلماء في الإفتاء والتقليد والولاية في الأمور الحسبية وولاية الأيتام وهذه الولاية عامة حتى لعدول المؤمنين وغيرهم.

---

(1) مرتضى معاش: «حقيقة العلاقة بين ولاية الفقيه والحرية»، مجلة **النبأ**، العدد 41، 2000.

أما الاختلاف الآخر الذي حصل حول هذه الفكرة، فهو من داخل الرؤية المعتقدة بها ذاتها، حيث طرح سؤال كيفية اختيار الولي الفقيه؟ هل بالانتخاب أم بالتعيين؟ وهو ما سنترك التفصيل فيه إلى القسم الثاني من هذه الرسالة.

ح- البيعة:

اعتبرت البيعة، عبر التاريخ الإسلامي، النظام السياسي الأبرز لممارسة السلطة داخل الدولة، وعن طريقها يتم إضفاء الشرعية على الحاكم سواء كان ذلك عبر المشاورة أم من خلال توريث السلطة، في محاولة لتأسيس الدولة على أسس شبيهة بتلك التي أفرزت «دولة النبي» أو دولة الخلفاء من بعده.

بهذا المعنى تضحي البيعة «ميثاق ولاء للنظام السياسي الإسلامي أو الخلافة الإسلامية والالتزام بجماعة المسلمين والطاعة لإمامهم، فهي ميثاق إنساني لكنه يتأسس على رؤية عقيدية ويتضمن ثلاثة أطراف هي الخليفة نفسه والقائمون بالبيعة أي الأمة، والرقابة على الحاكم، ونصحه إذا حاد، وعزله إذا لزم الأمر واقتضت المصلحة العليا للبلاد والعباد»[1].

فالبيعة هي إعطاء العهد من المبايع على السمع والطاعة للإمام في غير معصية، في المنشط والمكره والعسر واليسر وعدم منازعته الأمر وتفويض الأمور إليه، وفي هذا الصدد يندرج كلام ابن خلدون في **المقدمة** «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمور نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه في ما يكلفه به من أمر على المنشط والمكره، وكانوا إذ بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع وهو المراد في الحديث في بيعة النبي عليه السلام، ليلة العقبة وعند الشجرة»[2].

---

(1) أحمد صديق عبد الرحمان، **البيعة: في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1 1988.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 1164.

وبعيداً عن بعد الطاعة الذي تستبطنه مسألة البيعة وتتمحور حوله، فهي تعني في عرف فقهاء الإسلام المسلك الوحيد الذي يمكن لـ «الرعية» سلكه لتنصيب الحاكم والتعاقد معه، واقترح بعض أنصار هذا الرأي «صيغة لبيعة الخليفة للأمة تقوم على الالتزام بالشريعة والعدل والشورى، وهي البيعة التي تمثل الوجه الآخر للالتزام السياسي، وهو التزام في مقابل الالتزام السياسي للأمة بالطاعة»[1].

خ- الخلافة:

هناك من عد الماوردي أول المعرفين لمفهوم الخلافة بحسبه إياها حارسة للدين «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[2]. ومن المعاصرين من ذهب المذهب نفسه، ومنهم رشيد رضا الذي يصبغ عليها طابعاً حديثاً بقوله: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»[3].

ولقد تعرضت مسألة الخلافة إلى كثير من النقد، خاصة إبان سقوط آخر معاقلها، أي الخلافة العثمانية؛ خاصة مع صدور كتاب علي عبد الرازق وهو العالم الأزهري المعروف بعلمه وورعه. حيث ارتكز نقده للخلافة على أربع موضوعات نظرية أساسية تنتظم خطابه في مسألة الخلافة[4]، وتشكل الأطروحات النقدية الكبرى في **الإسلام وأصول الحكم** وتتعلق بطبيعة السلطة المطلقة التي يقوم عليها نظام

---

(1) يمكن الرجوع إلى فهمي جدعان: **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، دار الشروق، عمان، 1985.
وأيضاً مصطفى حلمي: **الخلافة في الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار الأنصاري، 1977-11.
وشهاب الدين الحسيني: «البيعة في النظام الإسلامي الأسس والمبادئ»، مجلة **التوحيد**، ع 92، 1998، ص 70.

(2) الماوردي: **الأحكام السلطانية والولاية الدينية**، ص 5. بتوسط عبد الإله بلقزيز الدولة في الفكر الإسلامي (م س)، ص 92.

(3) محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة**، (التوسط نفسه والصفحة نفسها).

(4) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، اتصالات سبو- النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.

الخلافة، وبعد جواز وشرعية هذا النظام من وجهة نظر الإسلام، وبالقواعد التي تؤسسه، (القوة المادية لا الرضا الطوعي)، ثم الطبيعة السياسية للحكومة في الإسلام. وهي الموضوعات النقدية التي ما زالت تمثل حتى اليوم سقفاً نقدياً لسائر محاولات السجال النظري ضد فكرة الوصل بين السياسي والديني، في الفكر الإسلامي المعاصر، التي تصدت لها أقلام مختلفة متباينة في الفكر العربي المعاصر.

وحديثاً أيضاً، لقي موضوع الخلافة الكثير من النقد فهناك من نفى عنها أن تكون نظرية في الدولة، ولا في الحكومة، بل مجرد نظرية في الحاكم الذي يختزل في الواقع وفي الذهن السلفي مضمون الدولة والحكومة. فالفكر الإسلامي التقليدي الذي لم يعرف المجتمع كمفهوم سياسي، لم يعرف فكرة الدولة في ذاتها أي الدولة ككائن اجتماعي مجرد وغير موصوف، ولم يعرف فكرة الحكومة المتمايزة في الدولة وعن الحاكم معاً[1].

فضلاً عن ما تعرضت له الخلافة خلال قرون من محاولات إضفاء المشروعية على عشرات الخلافات والدول الإسلامية؛ فالممارسة التاريخية المفرزة لنظام الخلافة الإسلامي قد تشكلت من إقامة الأمويين لحكم سلالي مبني على وراثة العرش. وإحداث العباسيين لمنصب الوزراء وإقامتهم لملكية ثيوقراطية تحكمية ومطلقة، وظهور السلطنة كولاية مستقلة عن الخلافة مع اتساع الإمبراطورية الإسلامية؛ والكل ضمن نموذج تاريخي ملموس حلت فيه السياسة الشرعية كأسس للحكم، وصارت الخلافة مبرراً للمعارضة والحكم. وهي قائمة على بيعة رضائية، بل على بيعة مقرونة بالقوة والغلبة أو النسب الشريف، بحيث انتهى التطور التاريخي للخلافة الإسلامية إلى فرز نموذج تاريخي ملموس يعتمد الخلافة الوراثية، رغم عدم وجودها في النموذج القرآني النبوي، والقوة العسكرية كوسيلة حاسمة في أغلب الحالات للحكم رغم عدم تبني أي أحد لها، وإذا كانت الأمة هي التي تختار الخليفة، فإن الاختيار قد كان عملياً من صنع النخبة التي كانت تختار فرداً من

---

(1) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009، ص 110.

الأسرة المالكة أو من المالكين لقوة مقنعة، والبيعة كعمل وكعقد شكلي كانت تضفي المشروعية على اختيار النخبة، بل إنها كانت أحياناً عقد مساومة أو إذعان، وأحياناً أخرى جزئية، لأن جزءاً كبيراً من القبائل لا يبايع الخليفة أو السلطان إلا بعد سنوات[1]. ومع عدم توفر هذا الأخير على سلطة تشريعية في النموذج الأصلي للخلافة، فقد أضاف تاريخياً إلى سلطته التنفيذية سلطة تشريعية قائمة على تأويل وتطبيق الشريعة أو ما يعرف بالسياسة الشرعية، بحيث صار الخليفة يمارس سلطة مطلقة[2].

---

(1) يمكن الرجوع في هذا الصدد لكتابات: - محمد محتصم: **النظام الدستوري المغربي**. . . . .
Laroui, Abdallah: *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Maspéro, 1977, p. 73.
Zartman, William: «Pouvoir et Etat dans l'Islam», in *Pouvoirs*, no. 12, 1983, p. 7.

(2) وهذا ما جعل عبد الجواد ياسن يجزم بأن الخلافة موروث قبلي سابق على الدين بداية، إذ لا يصح - في نظره - الربط بين الروح المثالي الذي صاحب حكومة الراشدين والإطار الشكلي الذي اتخذته هذه الحكومة. لأن مثالية الدين لم تكن هي نصوص الشريعة ولا حتى عن الإيحاءات الأخلاقية الجديدة التي أفرزتها هذه النصوص، بل نشأ باستعارة مباشرة من النظام القبلي العربي الذي نقلت عنه الخلافة فكرة أهل الحل والعقد، وفكرة العهد، فضلاً عن المفهوم الأبوي التقليدي للسمع والطاعة مع ذلك يصح الحديث عن بصمة ضرورية لهذه الإيحاءات الجديدة على الشروط التفصيلية للحكومة بقدر ما أثارته من حراك في عوامل الاجتماع السياسي القابلة بطبيعتها للتغيير. (عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص 145).

القسم الأول

الديمقراطية في الفكر الإسلامي السني

سنتناول في هذا القسم الفكر السياسي السني وموقفه حيال الديمقراطية، وذلك تمييزاً له عن نظيره الشيعي الذي ولد في سياق تاريخي مغاير للذي انبعث منه التفكير السني، فهذا الأخير طمح للحكم منذ بداياته الأولى حيث كانت «الخلافة» الإطار الذي انتظم فيه المسلمون السنة عبر التاريخ حتى وإن تغير مضمون الخلافة، إلا أن العنوان ظل بارزاً في جميع أنظمة الحكم التي تعاقبت على زعامة هذه الخلافة، فحتى الصراعات التي انخرط فيها المسلمون السنة على الحكم لم تكن تهدف إلى تغيير شعار الخلافة، وإنما قصدت تغيير الأسرة أو الشخص الذي يعلو كرسي الخلافة، دون أن يمنع قيام أقطار خرجت عن سيطرة الخليفة ولم تنقاد إلى سلطته، وظل الأمر على هذا الحال حتى الإعلان الرسمي عن سقوط دولة الخلافة سنة 1924، والتي كانت قد تجسدت في الخلافة العثمانية.

وخلال هذه المرحلة برز الفكر السياسي السني عبر مفكريه وزعمائه، إذ هناك من تصدى لهذا الإعلان داعياً إلى إحياء الخلافة على أساس أنها الإطار الوحيد لنظام الحكم، وبالمقابل ظهر توجه ثان يقول إن «الخلافة» ليست مسألة أصلية في الدين وإنما هي من فروعه، وبالتالي فطريقة الحكم غير مبنية على أساس ديني، وللمسلمين الاستفادة من التجارب الراهنة لواقعهم، وتزعم هذا الطرح «علي عبد الرازق». غير أن تياراً ثالثاً اعتبر أنه، رغم كون الخلافة هي نظام الحكم الوحيد للمسلمين، إلا أن ظروف المسلمين والتفرقة التي شملتهم بفعل عوامل متعددة من ضمنها الاستعمار، حالت دون قيام هذا النظام، وبالتالي يمكن بلورة أشكال أخرى من الحكم في انتظار قيام دولة الخلافة.

وإن كان هذا الشكل لا يمكن أن ينزل دون مستوى قيام دولة قطرية تحكم بالشريعة الإسلامية، في الوقت الذي دعت فيه نخبة من المفكرين والعلماء المسلمين، الذين احتكوا بالغرب وعاينوا ويلات حكم الخلافة، إلى الاستفادة من الأنظمة السياسية الراهنة وكان «عبد الرحمن الكواكبي» في طليعة هؤلاء.

وستشهد سنة 1928 تحولاً بارزاً ونمطاً آخر من التفكير، مع ميلاد «جمعية الإخوان المسلمين» بزعامة حسن البنا، كإطار ينتظم فيه المسلمون من جميع أنحاء العالم تحسباً لقيام الدولة على أساس الشريعة، حيث سيرتفع شعاري «الإسلام هو الحل» و«الإسلام دين ودولة».

وفي هذا المناخ وتحديداً في سنوات الأربعينيات سنشهد ميلاد أول دولة على أساس ديني، ونقصد بذلك قيام دولة باكستان بإعلان القادة المسلمون استقلالهم عن الهند، مع بروز أبو الأعلى المودودي بكتاباته وتوجهاته الراديكالية، والذي ظهر معه شعار «لا حاكمية إلا لله»، وأن لا حكم إلا حكم «الشرع الإسلامي»، وانتقل هذا الفكر؛ عبر مؤيديه وكان من بينهم سيد قطب؛ إلى الفكر الإسلامي ومن رحمه خرجت معظم الحركات المتشددة.

أما في البلدان التي كانت ترزح تحت الاستعمار، فلقد عرفت حركات وطنية اتخذت في الغالب من الدين الإسلامي حافزاً لقيامها وصمودها لمواجهة هذا العدو، حيث برز علماء ومفكرون ومنظرون من داخل هذه الحركات الوطنية نادوا بتفعيل الإسلام في حياة المسلمين، ومنهم علال الفاسي في المغرب، وعبد العزيز بن باديس في الجزائر، كما تزعم الجهاد والمقاومة عمر المختار في ليبيا. غير أن إنهاء الاستعمار وخلو الساحة من أمثال هؤلاء القادة سينتج عنه حركات إسلامية ومفكرون إسلاميون نادوا بتحكيم الشريعة الإسلامية واستبدال القوانين التي أتت مع الاستعمار بقوانين تمتح من الشريعة الإسلامية وتنتصر لها.

وعرفت الدول الأوروبية؛ بفعل هجرة المسلمين إليها واعتناق عدد من الأوروبيين للإسلام، توجهاً فكرياً مغايراً تميز بانبعاثه داخل بنية ديمقراطية احتضنت قيم الحداثة والعقلنة والتطور العلمي، فغابت عنه تلك الطروحات التي نادى بها نظيره (الفكر) في الدول الإسلامية مع استثناءات غير معتبرة أو طارئة.

وهنا ننوه إلى أن اختيار بعض الشخصيات لقياس تجاوب الفكر الإسلامي مع مبادئ الديمقراطية، لا يعني أنها الوحيدة التي يمكن أن تفيد في هذا المجال، وإنما هناك شخصيات إسلامية اعتبارية لها وزنها داخل الساحة الإسلامية وتأثيراتها. ولكن يمكن اعتبار النماذج التي تم الدفع بها في هذا القسم أقرب إلى إعطاء فكرة عن الموضوع وتقريب الإجابة عن إشكالية الدراسة. كما لا بد من التأكيد أن هذا البحث لا يدخل في إطار دراسة الحركات الإسلامية بنية وتنظيماً، وإنما دراستها من خلال تناول أبرز المفكرين الإسلاميين، والذين من الممكن، أن يصادف اختيارهم كونهم زعماء حركات إسلامية، فضلاً عن تناولنا لشخصيات لا تنتمي لهذه حركات.

الفصل الأول

الشورى والديمقراطية فصل دون وصل

سنتطرق في هذا المحور لقضية الديمقراطية انطلاقاً من المواقف التي ترفضها وتكرس بدلها الشورى، على اعتبار أن الأولى ذات أصول ومبادئ غربية، نقلت إلى العالم الإسلامي عبر الاستعمار الذي لا يتغيى تطوير البلدان الإسلامية، وإنما قصده الأساس هو تخريب الأخلاق والقوانين الإسلامية.

هذا التصور ليس مستقيماً لدى معظم المفكرين الذين يمكن أن ندخلهم تحت هذا العنوان، إذ إن منهم من لديه موقفاً غامضاً من الديمقراطية، فتارة هي مطلوبة وأخرى مرفوضة (عبد السلام ياسين)، في الوقت الذي ينادي فيه البعض بالكفر بالديمقراطية، لكنه يشارك في مؤسساتها ويعمل بآلياتها (علي بلحاج)؛ وفي موقف أكثر جذرية اعتبر أصحابه الديمقراطية والإسلام لا يلتقيان، وأن العمل بمبادئ الديمقراطية أو الانخراط في مؤسساتها يعتبر كفراً (السلفية الراديكالية)، بينما تبنى موقف سيد قطب عدد من الجماعات التي اتخذت من العنف سبيلاً للتغيير.

المبحث الأول:
الشورى دينية والديمقراطية علمانية

أولاً: عبد السلام ياسين وغموض الموقف من الديمقراطية

هذا العنوان ليس من قبيل التجني، بل هو من وحي قراءة متن عبد السلام ياسين، فالرجل تجده من خلال كتاباته غير رافض للديمقراطية بل مرحب بها وداع إليها، ومن ناحية أخرى يتوخى الحذر في الأخذ بها في دولته المنشودة، بل يرفضها أحياناً وينعت من يدع إليها بمختلف النعوت، حيث كتب «وإذا سُئلنا عن موقفنا من

النظام القائم، وهو موضوع لا بد أن نُسأل عنه، فإن جوابنا يتفرع إلى:

أ- الديمقراطية: لا نرفضها، وإن كنا لا نسلم بأنها في وضعها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وضعية...

ب- الجهاز الحاكم: ندعوه بصراحة وصدق إلى تطبيق شرع الله بدون تردد أو إبطاء... فالدستور المغربي يؤكد أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، غير أن هذا النص يفقد مدلوله إذا حل القانون الوضعي المستورد محل الشريعة والفقه الإسلاميين...

ت- الأحزاب السياسية والمنظمات والنقابات: نقبل التعدد الحزبي، لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المقبولة لدينا مؤقتاً في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله... »[1].

فياسين لا يرفض الديمقراطية، بل يدعو إلى مبادئها المتمثلة في التعدد الحزبي، ولو كان ذلك في ترقب لقومته التي وعد بها في منهاجه، بل سيحاول البرهنة على محاسن الديمقراطية عقلياً فيقول: «من المسلمين من يقول إن الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غير، وهي أخت الشورى الإسلامية ورديفتها وجنسها... ومن الإسلاميين من يصرح أن الديمقراطية كفر... وقد يتنازل إلى القبول بأن الديمقراطية إن لم تكن كفراً فهي أخت الكفر... ليست الديمقراطية نقبض الكفر، وإنما هي نقيض الاستبداد، نقيض الكفر الإيمان، فإن وقف علمنا عند معادلة ديمقراطية = كفر، فيكون بجانبها إيمان = استبداد. وإذاً فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي»[2].

الديمقراطية بالنسبة إلى عبد السلام ياسين تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وإن كان يعلم بأن الشعب لن يختار إلا ما يدعو إليه شرع الله. حتى إن لديه الجواب عن سؤال ما العمل إن اختار الشعب نهجاً غير الذي

---

(1) عبد السلام ياسين: **توضيحات**، ص 9-10. بتوسط من محمد طوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ص 208.

(2) عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، الدار البيضاء، مطبعة الأفق، 1994، ص 57. فهو هنا ينتقد من يقول بهذا الرأي.

يوافق عليه عبد السلام ياسين، «فإن حدث أن اختار الشعب في هذا القطر أو ذاك، في هذه المرحلة أو تلك، أن يسير مع الديمقراطيين، رجعنا على أنفسنا نتهمها بالتقصير في التعريف بما هو الحكم الإسلامي، واتخذنا وسائل تتيحها الديمقراطية النظيفة ولا يتيحها الاستبداد لكي نبسط للناس ونشرح للناس ونخالط الناس، حتى يعرفونا على حقيقتنا ويعرفوا الديمقراطيين على حقيقتهم»[1].

لكن المفارقة في فكر الشيخ ياسين- ولعلها المفارقة الحاكمة لوعي معظم مفكري الإسلام المعاصرين- أن ما يعطيه للديمقراطية بيمناه السياسية يأخذه منها بيسراه الفكرية- العقائدية، فهو إذ يتناولها - سياسياً - تناولاً واقعياً منفتحاً، يأتي عليها بحكم الإعدام حينما يقاربها مقاربة فكرية من داخل منظومته الشرعية. وهكذا - أيضاً - ينتهي إلى إنتاج خطابين متعارضين حولها: خطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق[2]، مصرحاً «الدعوة إلى الديمقراطية لا تعني القفز على الشورى، والتي هي نظام الحكم الإسلامي القرآني النبوي، وأن واجب المسلمين أن لا يولوا أحداً أمرهم إلا عن شورى»[3].

هذه الشورى التي يبشر بها زعيم جماعة «العدل والإحسان»[4] تعني أن «مبدأ

---

(1) ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، ص 59.

(2) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (م س)، ص 185.

(3) عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية**، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996، ص 239.

(4) الغموض الذي نجده داخل كتابات عبد السلام ياسين نجده أيضاً على مستوى الجماعة التي يتزعمها، فعلى الرغم من أن كتابات ياسين هي المرجع الأساسي لأعضاء الجماعة، إلا أن ذلك لم يمنع أصواتاً أخرى من تبني مواقف مغايرة اعتبر بعضها موقفاً رسمياً من طرف الجماعة نفسها، ونموذج ذلك، الورقة التي تقدم بها عمر أحرشان عضو الجماعة في لقاء يندرج في إطار «مشروع دراسة الديمقراطية في البلدان العربية»، حيث عنون أحرشان دراسته بـ«طريق إلى الديمقراطية»، وطالب فيها بمجموعة من المبادئ الديمقراطية أهمها: فصل حقيقي للسلط...، إقرار تعددية سياسية...، صياغة دستور بواسطة جمعية تأسيسية منتخبة. الورقة نشرتها جريدة **الأيام** ع/ 264، 20-26 كانون الثاني/ يناير 2006.

وآراء أخرى اعتبرتها الجماعة شخصية تميزت بها نجلة عبد السلام ياسين، حيث جاء في حوار لها مع جريدة إسبانية «نريد جمعية تأسيسية لإرسال الدستور الحالي لمزبلة التاريخ ووضع دستور جديد... وانتخابات حرة وشعبية...»، أما عن العلمانية فتقول «نحن نرفض العلمانية المتطرفة على الطراز الفرنس، ونحن مع العلمانية على مستوى المؤسسات مثل النموذج =

الشورى ترك مجالاً واسعاً لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتى في أقرب الزمان والمكان. اتخذت في العهد النبوي والراشدي شكلاً بل أشكالاً ناسبت بساطة العيش وقرب المسلمين بعضهم من بعض... ولزماننا وظروف معاشنا وتشعب مشاكلنا لا يمكن أن نقتدي بذلك الشكل الساذج البسيط، نأخذ الروح لا بد من ذلك، ونتسامى لكمال الإيمان ما أمكن ذلك، لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا»[1].

من هنا تفضل ياسين للشورى بديلاً عن الديمقراطية «فالناس في الدولة القومية الديمقراطية يربطهم، زيادة على العرق واللغة والمصلحة والتاريخ، عقد اجتماعي... يتمثل هذا العقد في أعراف وسوابق وحقوق منتزعة...، أو في دستور مكتوب معقلن... هذه واحدة يلتقي فيها المطلب الديمقراطي بالمطلب الشوري: أن يرتبط الناس بعقد وعهد ليتصرف الناس على علم بما لكل وما عليه... بيد أن الشق الثاني من المعادلة ينافي أُساً من أسس الدولة الإسلامية. ذلك أن هذا المجتمع القاعدة ليس إلا مجتمعاً مدنياً، تربطه فقط أهداف أرضية، وتربط المؤمنين في الدولة الإسلامية قبل كل مصلحة الولاية بين المؤمنين والمؤمنات، وهي دين، هي شرط في السياق الشوري، هي روحه»[2].

فمأخذه على الديمقراطية أنها لا تقترح على الإنسان مخرجاً من الكفر، وهو الظلم الأكبر بالنسبة إليه، فالشورى غير الديمقراطية إذ «الاختلاف بين شورى على قواعد القرآن وديمقراطية على قواعد عقد اجتماعي اختلاف جوهري، فالمؤمن يريد من الشورى فوزه في الدار الآخرة، ومشاركته الفاعلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أما الديمقراطية، فيريد بها مواطنة يعتز بها وحقوقاً مدنية، وحرية يضمنها القانون..[3]، والفارق عظيم بينهما، إنه الفارق بين المجتمع المسلم والمجتمع

= الألماني بشرط أن تضمن مكانة الدين في المجال العام». كما رفضت نادية ياسين تطبيق حد الردة واعتبرت «أنه مشكلة يجب وضعها في الاعتبار طالما أنه يوجد بيننا اليوم حوالي 700000 ألف مسيحي جديد» عن جريدة **المساء** المغربية، ع/ 129، 28 شباط/ فبراير 2007.

(1) ياسين: حوار مع ...(م س): ص 64.

(2) ياسين: **الشورى والديمقراطية**، ص 46.

(3) نفسه، ص 35.

المدني. نعم قد يصح أن يقال مجازاً إن الشورى هي اسم ديمقراطيتنا- في تعبير ياسين -غير أن الاختلاف بينهما عصي على الإنكار، وهو يمتد من الاختلاف الإيتيمولوجي (مصادر اللفظة) إلى الاختلاف في الطبيعة، حيث لا يمكن أن تتعايش الديمقراطية والشريعة، مادام كل من الشورى والديمقراطية ينهل من «مرجعية مختلفة جذرياً»، أي ما دام لكل من مجتمع الشورى ومجتمع الديمقراطية معيار خاص ومميز يقاس به أمره[1].

وإذ يؤسس عبد السلام ياسين نظرته إلى العلاقة بين الشورى والديمقراطية على أساس فلسفي أو عقدي - غير سياسي - ينتهي إلى بناء الفواصل والفروق بينهما على قاعدة تمييز ماهوي حدي، تصبح الديمقراطية فيه «شريعة طبيعية» والشورى «شريعة إلهية»، بل تكون فيه «الديمقراطية أخت اللادينية كما هي الشورى أخت الصلاة والزكاة». وبذلك، يكون ياسين، أكبر ممثل للمقالة الانشقاقية - في الفكر الإسلامي المعاصر- : مقالة انشقاق الشورى عن الديمقراطية، وحيازتها معنى «فلسفياً» يخرج بها عن تعريفها السياسي[2].

هل هي إذن الرؤية للغرب التي دفعت عبد السلام ياسين إلى القبول تارة بالديمقراطية ورفضها تارة أخرى، على أساس أن أي وافد من الغرب يجب مقاومته ونفيه خارج الوطن الإسلامي، أم إن تفسير ذلك مرده إلى الطرح الذي يرى أن العديد من الإسلاميين لا يميزون بين مفهوم الحداثة وما نعنيه عادة بالغرب، كما أنهم لا يتصورون أن الغرب نفسه يجد صعوبات في التأقلم مع ما تفرضه الحداثة من استحقاق[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 291.

(2) هذه هي الخلاصة التي خرج بها عبد الإله بلقزيز من خلال تناوله لفكر عبد السلام ياسين، انظر الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (م س)، ص 187.

(3) فالكاتب الفرنسي أولفيه روا نبه في كتابه **فشل الإسلام السياسي** إلى أن «الإسلاميين يمثلون حلقة في المسلسل المؤدي إلى تلاشي الروابط بين العناصر المكونة للمجتمع، لأنهم يستلهمون من الحداثة العناصر التي يستعملونها للدفاع عن رفضهم إلى العودة إلى الممارسات التقليدية القديمة، ولتأكيد رغبتهم في خلق عالم مثالي ما زال في مرحلة التخيل. إنهم في حقيقة الأمر يرفضون الممارسات الدينية الشعبية» محمد طوزي: الملكية... (م س)، ص 168-169.

ثانياً: علي بلحاج والكفر بالديمقراطية

الذي يستمع إلى مقولة «أنا أكفر بالديمقراطية» يتهيأ له في بادئ الأمر أن صاحبها منزو في جبل ما أو في قرية نائية غير آبه بما يعتمل داخل مؤسسات الدولة التي ينتمي إليها، ولا تعنيه أي مشاركة في هذه المؤسسات، لكن العودة إلى البيئة التي يوجد فيها الرجل تمكن من اكتشاف مفارقة كون علي بلحاج هو صاحب المقولة وهو كذلك الرجل الثاني في «جبهة الإنقاذ» الجزائرية التي تتخذ من الإسلام مرجعيتها وكادت أن تصل في انتخابات ديمقراطية إلى سدة الحكم. فما مضمون هذا الكفر بالديمقراطية لدى علي بلحاج؟

يرفض بلحاج الديمقراطية من حيث هي سلوكات سياسية واجتماعية وأخلاقية، ابتذلتها الإدارات الاستعمارية في مجال تطبيقاتها على العالم الإسلامي، فالديمقراطية الغربية كشفت عن جوهرها في بلاد المسلمين «إنها لا تعمل إلا على سحق شعوبها وبقر بطونها وامتصاص دمائها» ومجازر الديمقراطية في نظر الرجل الثاني في (الفيس) «لا تختلف عن مجازر الشيوعية ما لم تكن أشد» والفارق على حد قوله «أن الديمقراطية تقتل بالسم أو بخيوط من حرير»[1].

ويضيف قائلاً: «الحق أن الذين طبقوا الديمقراطية مثلاً كانوا أسفل مسلكاً وأسوأ أثراً من عشرات الرجال الذين أساؤوا إلى الدين يوم حكموا باسمه أحكاماً جائرة» معتبراً أن الأحزاب الديمقراطية في الجزائر تمارس الدكتاتورية باسم الديمقراطية «وبعد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، شعرت الأحزاب العلمانية واللائكية أنها في خطر، وأن هذا الشعب الجزائري شعب مسلم صميم - ولو ظهرت منه المعاصي- وأنه من المستحيل أن يبيع عقيدته وشرفه بثمن بخس، فقامت قيامة هذه الأفراد وتعسفت في تأويل سر جبهة الإنقاذ ووصمته بكل نقيصة وكل قارصة من القول ونحن ساكتون، ونسأل الله أن يتوب علينا وعليهم حتى نقيم دولة الإسلام العظيمة».

---

(1) أحميدة عياشي: **الحركة الإسلامية في الجزائر الجذور الرموز والمسار**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص 46.

أما الحجج التي يقدمها علي بلحاج لتبرير أن الديمقراطية «كفر ومتنافية مع روح الشرع الإسلامي فهي متمثلة في النقاط الآتية:

- نقد الديمقراطية من قبل علماء المسلمين على أنها كافرة، يذكر منهم فتحي الدبريني في كتابه **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، حيث يشير هذا الأخير إلى أن النظم الديمقراطية الغربية، لا تعتبر في جوهرها إلا سياسة فردية النزعة، عنصرية الاتجاه، أما الأصول التي تقوم عليها، فيلخصها علي بلحاج في ما يلي:

- فصل السياسة عن الخلق والدين، وإقامتها على أصول خاصة؛
- الاستعلاء العنصري؛
- اتخاذ النظام الانتخابي أسلوباً للحكم؛
- جعلت من مبدأ «الحريات العامة» بمفهومها الفردي التقليدي المطلق»[1].

لكن لماذا يرفض بلحاج الاعتراف بالديمقراطية نفسها التي سمحت بميلاد حزبه على المستوى الرسمي؟[2].

---

(1) أحميدة عياشي: **الحركة الإسلامية في الجزائر**، ص 169-170.

(2) يرى المفكر الإيراني داريوش شايغان «أن الأصولية أو السلفية تعيش وعيين في آن واحد، ويقدم تشبيهاً معبراً عن حالة المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر، يسمي عملية التوفيق بين النص الآتي من الماضي والواقع الحي «التصفيح أو الفصام المعرفي» حيث تعمل معرفتان مختلفتان جذرياً في آن واحد داخل الشخص الواحد، حيث تكون الأفكار من الحاضر والمواقف من الماضي، وهنا تظهر كل أنواع الاختلالات، يعرف ذلك بقوله: «. . . مثلما يجري لشاشتين عاكستين موضوعتين في مواجهة بعضهما بعضاً، تشوهها من جراء تشويش خيالاتهما وصورهما المتبادلة، ولذا يترتب أيضاً، وخلافاً لبنى المعارف المتباينة التي تظل متشاكلة نسبياً، ويجب هنا، انعدام أي تناظر بين الشكل والمضمون، مع العلم أن هذين الآخرين ينهلان على التوالي من معرفتين متنافرتين».

ويعني التصفيح في الغالب «عملية لاواعية، يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق، يسعى التصفيح إلى سد النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين شكلاً: القديم والجديد»، ويصل شايغان إلى نتيجة هامة توضح لنا مستقبل الأصولية في تفاعلها مع العولمة والحداثة، «إذ بينما يحاول الإسلاميون أسلمة الحداثة، يجدون أنفسهم قد انغمسوا في العالم دون مقاومة حقيقية غير التشنج والصراخ». داريوش شايغان: **النفس المبتورة-هاجس الغرب في مجتمعاتنا-**، لندن، دار الساقي، 1991، ص 96.

يعترف بلحاج قائلاً: «قد يظن البعض أنني عندما أحمل على الديمقراطية هذه الحملة العنيفة أنني أمجد الديكتاتورية والاستبداد والحق أنني كافر بهما - أنا أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية»[1]. مستصحباً في رفضه للديمقراطية قصور إجرائية الأغلبية المتضمنة في الديمقراطية، حيث نجده يصرح «إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية؛ كيف كانت طبيعة هذه الأغلبية؛ وبذلك يصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة (. . .) أما بالنسبة إلينا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لا تقاس بعدد المناصرين ولا بالأصوات المتنافرة، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة. . . إن الحقيقة لا تقرر بالأغلبية حتى وإن كانت هذه الأخيرة مسلمة، كما أن الميزان ليس برلماناً ولا مؤتمراً، كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إننا نميل إلى الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك»[2].

إن تكوين علي بلحاج هو تكوين فقهي بالدرجة الأولى، وهو نفسه يعترف بأنه رجل شريعة وليس رجل سياسة، مما دفع إلى توصيفه كصاحب ثورية مثالية، تهفو إلى صفاء الممارسة العقائدية على مستوى الميدان السياسي النقي، وهذه الثورية مشبعة بالدرجة الأولى بقراءة نقية، هي الأخرى في مثاليتها للتاريخ الإسلامي من زاويته الطوباوية لا من زاويته الواقعية الموضوعية، ومشبعة أيضاً بزخم الحلم الاجتماعي الجماهيري الذي يعني لديه شعار: «الإسلام هو الحل» و«الدولة الإسلامية» عدالة اجتماعية مطلقة وقيم اجتماعية ينقرض في ظلها مجتمع القهر والحرمان الاجتماعيين.

وربما من أجل هذا استطاعت ثورية علي بلحاج تعبئة كل أولئك الشباب المقهورين وشبه المعدمين والمعدمين، لقد كان خطاب علي بلحاج في شموليته مناقضاً لشمولية النضال وراديكالياً في وجه واقع توفيقي مرقع يخشى المواجهة الصريحة للواقع، يقول: «. . . إن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية، وواجبنا هو

---

(1) M. Al-Ahnaf, B. Botiveau, B. Frégosi: *L'Algérie par ses islamistes,* Karthala, Paris, 1991.

(2) على بلحاج: مقالة في مجلة **المنقذ**، غشت 1990، ص 10. بتوسط من حيدر إبراهيم علي: **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 269.

معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم . . .».

لكن هذه الثورية المثالية جعلت علي بلحاج منبوذاً لدى الديمقراطيين ورمزاً للخطر الداهم لدى السلطة، ومتعصباً متطرفاً لدى الغرب، ومغامراً أرعناً لدى بعض الإسلاميين، ورجلاً معقداً مريضاً لدى الجمعيات النسائية اليسارية، فهو أيضاً رجل منافق وجبان وغير ثوري، بل عميل للسلطة في نظر بعض جماعات الإسلام المسلح (الهجرة والتكفير) ومجرد فقيه محدود الأفق لدى الاتجاه الشيعي[1].

يبدو أن الطرح البلحاجي في ما يخص رفض الديمقراطية[2] يعود أساساً إلى الصعوبات التي اشترك فيها مع غيره في التوفيق بين مفهوم الحاكمية لله ومبدأ السيادة للشعب، وتحديد نطاق المبدأ الأخير حتى لا يتعارض والتعليمات الصريحة التي أتت بها الدعوة الإسلامية، في هذا الصدد يقول عبد السلام عابد: «ما من شك أن رغبة بعض الإسلاميين في المشاركة السياسية - حين تنضج عندهم هذه الرغبة- تكتنفها عقبات وعراقيل ليسوا مسؤولين عنها، بالإضافة إلى موروثات الماضي التي

---

(1) ننوه بأن الأفكار المدروسة في هذا البحث المتعلقة بعلي بن الحاج تعنى فقط بما قيل قبل الانتخابات بداية التسعينيات أما ما بعدها فلا نتوفر على أي وثيقة في الموضوع. كما تجدر الإشارة إلى أن إنتاجات زعماء (**الفيس**) الفكرية تبقى ضعيفة، فالإنتاج المكتوب والشفوي للجبهة صدر خلال سنة من النشاط السياسي، كما يظهر في جريدة الجبهة «**المنقذ**» التي صدرت في تشرين الأول/ أكتوبر 1989، وتسجيلات خطب الجمعة ومداخلات علي بلحاج خلال التجمعات.

(2) نقف مستغربين لكون هذا الموقف من الديمقراطية يشاركه فيه مفكر عرف باستنارته وبنبذه للسلفية التي كفر من طرفها، وهو الباحث الليبي الراحل «الصادق النيهوم» الذي نجده يقول: «. . . يعايش العرب تجربة حضارية أشبه بالكارثة في ثلاثة جوانب على الأقل: فمن جهة، لا يفتقر العرب إلى إدارة ديمقراطية فحسب، بل يفتقرون إلى لغة النظام الديمقراطي نفسه. إنهم يترجمون عن الغرب مصطلحات مثل (برلمان، معارضة، ومحكمة عليا، . . .)، لكن هذه المفردات الرأسمالية، لم ترد أصلاً في قاموس القرآن الذي يعتمده العرب مصدراً للتشريع. وهي مشكلة لها نتائج متناقضة جداً، منها أن الحكومة العربية لا تستند إلى الشريعة، وأن الشريعة العربي لا تستند إلى حكومة»، ويتساءل النيهوم «كيف يمكن إقامة الديمقراطية الرأسمالية في مجتمع لا يملك رأس المال ولا العمال، وليس بوسعه أن يؤسس أحزاباً، لا تجد ما يدعوها إلى التحزب». الصادق النيهوم: **الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991، ص 198-202.

شكلت العقلية الإسلامية لمدة من الزمن تشكيلاً من الانغلاق على الذات والنفور من الواقع وهجرة كل ما له صلة بالعمل السياسي الشيء الكثير[1]. غير أن مراجعة الذات وإعمال النقد البناء في الوسائل والغايات - وهو أمر كانت تأباه العقلية الإسلامية وتتهيبه في السابق- في طريقه إلى حل كثير من هذه العقد وإعطاء الإسلاميين الفرصة لبناء أوطانهم وعمرانها، والإسهام مع كل المخلصين في التقدم بها إلى مقامات أرفع وأرقى في كافة المجالات. ولعل أولى الخطوات المرجوة في هذا الاتجاه هي تنقية الأجواء السياسية بهدف تدعيم أسس ثابتة للحكم، بإرساء دعائم التعددية والمساواة، وفتح باب الحوار على مصراعيه مع كافة الأحزاب والاتجاهات والفعاليات السياسية والفكرية والدينية»[2].

المبحث الثاني:
مبدأ الحاكمية

ظهرت هذه القراءة منذ البدايات الأولى التي تعرف فيها العالم الإسلامي على مفهوم الديمقراطية، وهي ترى أن إتباع الإسلام يعني الخضوع لحاكمية الله والتسليم لأمره ونهيه، وأما الديمقراطية فهي حاكمية الرغبات والشهوات، والتسليم لأهواء الأكثرية الذين يصفهم القرآن بمثل الآية: «أكثرهم لا يعقلون» أو «لا يؤمنون» وبما يماثلها. ويقول أصحاب هذا التوجه «إن المجتمع الديني ينبغي أن يدار طبقاً للمعايير الإلهية، وهي معايير محددة وثابتة، لا يمكن تغييرها بناء على رأي الجمهور قليل المعرفة بمبانيها وأدلتها الشرعية، الإسلام أيضاً هو علم لإدارة المجتمع وحياة الإنسان من المهد إلى اللحد، وهو واسع وشامل لم يهمل جانباً من جوانب الإدارة الاجتماعية كي يحتاج تكميله إلى مناهج البشر واختراعاتهم مثل الديمقراطية.

---

(1) يقول جيل كيبل «وجد الإسلاميون الجزائريون أنفسهم أمام تحدي الديمقراطية بطريقة مباشرة تتطلب اتخاذ مواقف تفصح عن نفسها لتؤكد ديمقراطيتهم ولا ديمقراطيتهم على أرض الواقع. لذلك نجد التصريحات والكتابات كانت ردود فعل على أحداث وصراعات وليس مجرد كتابات تأملية هادئة». حير إبراهيم علي: **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص 266.

(2) طوزي: **الملكية والإسلام السياسي (م س)**، ص 248.

من ناحية أخرى، فإن الديمقراطية - طبقاً لهذه الرؤية - هي ثوب يناسب قامة المتغربين، أو بضاعة غربية لا يمكن استخدامها لإقامة أحكام الشريعة، ويقدم أصحاب هذه الرؤية صورة «متكاملة» عن نظام الحكم الذي يرون فيه البديل الحق عن الديمقراطية.

غير أن الوسيلة التي سيتبعها حاملو هذا الفكر لتحقيق «حاكمية الله» لم تعرف إجماعاً، فنادى البعض برفض حاكمية الشعب دون الدعوة إلى حمل السلاح من أجل إحقاق ذلك، بينما دعت جماعات أخرى؛ اتخذت من فكر سيد قطب عكازاً استندت إليه؛ إلى تنفيذ التغيير الواجب ولو عبر القوة.

أولاً: تكفير الديمقراطية

ينضوي تحت هذا التصنيف أغلب الفقه السلفي، والذي من مميزاته عدم التوسل بالعنف من أجل تغيير أنظمة الحكم، والتي غالباً ما تكون غير ديمقراطية، وتلتقي بعض أجندتها بما ينادي به هذا النوع من الفقه[1]، خاصة في شقه الأول، أي الكفر بالديمقراطية، أما تطبيق الشورى، فهو محط خلاف بين هذه الأنظمة وطروحات التيار السلفي الرافض للديمقراطية.

ويصعب جمع أصحاب هذا الفكر تحت مظلة زعيم أو مفكر واحد، فهناك تعدد للمراجع وتنوعها حسب الأقطار، مما يدفعنا إلى الاقتصار على ذكر «نماذج» منها.

يقول محمد بن شاكر الشريف في كتابه **حقيقة الديمقراطية**[2]: «وبالنظر إلى الديمقراطية من حيث أصلها ومن حيث آليتها من المنظور الشرعي؛ نجد أنها باطلة،

---

(1) يرى مصطفى حجازي بأن «المتسلط الداخلي يشجع السلفية بشقيها تشجيعاً مستمراً لانتشارها وتعزيزاً لمكانتها، لأنها تكرس امتيازاته وتعطيها صبغة الأمر الطبيعي، والقانون الطبيعي الذي يحكم الحياة وبالتالي لا يجوز المساس به من ناحية (التمسك بالتقاليد)، وهي تصرف الإنسان المقهور عن النهوض بواجب التغيير وتقديم التضحيات التي يستلزمها من ناحية ثانية (الاحتماء بأمجاد الماضي)». مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001.

(2) لمراجعة هذا الكتاب يمكن الرجوع إلى الرابط: http://saaid.net/book/open.php?cat=83

وبالنظر إليها من داخلها؛ نجد أنها غير مستطيعة لتحقيق ما قامت نفسها لأجله؛ ومن هنا يأتيها البطلان من داخلها أيضاً، فإذا كانت الآليات المطبقة في الفكر الديمقراطي هي لتحقيق العنصر الأساس وهو السيادة للشعب؛ فإنا نقول إن السيادة في الحقيقة إنما هي لطائفة قليلة جداً بالنسبة إلى مجموع الشعب، وهي تمثل النخبة السياسية».

هذا النقد الموجه للديمقراطية؛ حتى هذه الحدود؛ يلتقي مع جملة من النقد الذي وجه إليها داخل المنظومة الفكرية الغربية، لكن النبرة ستتغير وسنكتشف أن ما قيل سلفاً ما هو إلا استصحاب لحال الديمقراطية في الغرب ورفضها لاحقاً، بل التأصيل لذلك من داخل النص الديني، فالحكم الديمقراطي من وجهة النظر هذه يفضي إلى أمرين[1]:

الأمر الأول: استبعاد حق الله الذي له الحكم كله أصلاً، وبأمره تأتي سلطة كل سلطة من بعده؛

الأمر الثاني: عدم إقرار الحكم الديمقراطي بأحكام الشرع ووجوب تنفيذها أولاً.

ليتم الخلوص مع أحد أقطاب هذا الفكر إلى أن[2]:

■ الديمقراطية التي سوقها الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد، وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها، لذلك فإنه يحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة لها تحريماً جازماً.

■ الديمقراطية نظام حكم وضعه البشر، من أجل التخلص من ظلم الحكام، وتحكمهم بالناس باسم الدين، فهو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحي أو دين.

---

(1) نفسه، ص 11.

(2) عبد القديم زلوم: **الديمقراطية نظام كفر محرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**، منشورات حزب التحرير. يمكن الرجوع إلى هذا الرابط www.hizb-ut-tahrir.info/arabic وعبد القديم زلوم هو الأمير الثاني لحزب التحرير بعد أميره المؤسس تقي الدين النبهاني.

وهذا ما يدفع إلى تبني الشورى بديلاً عن الديمقراطية الغربية، إذ الشورى مخالفة للديمقراطية في أصلها وفي آلياتها، على اعتبار أن «الشورى مسألة من مسائل الشريعة، والشريعة كلها مبنية على أساس توحيد الله وعبادته وعدم الإشراك به، وأن الكتاب والسنة هما الأصل والعصام اللذان يرجع إليهما في الأمر والنهي، والإيجاب والتحليل والتحريم، والتصحيح والإبطال، والجزاء في كل شيء، فالدين قائم على رجوع المسلم في كل شيء لكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي هي أيضاً مما أوحاه الله تعالى.

وبالمقابلة يتبين أن الديمقراطية كفرت بالله رب العالمين آمراً ناهياً في شؤون المجتمع، وإن لم تكفر به خالقاً ورازقاً، وآمنت بالشعب رباً، يشرع فيأمر، وينهي ويضع القوانين والتنظيمات حسب تصوراته الذهنية ومعارفه وخبراته»[1].

من خلال ما تقدم يظهر الفارق بين الشورى والديمقراطية، ويتبين أن دعوى بعض الناس بان الإسلام دين ديمقراطي وان الديمقراطية هي تطبيق عصري للشورى، هي في عرف مكفري الديمقراطية «دعوى باطلة عارية من الصواب»[2]، فشريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان، لأنها حق له يخوله اختيار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور.

وتقوم الديمقراطية الإسلامية بهذه الصفة على «أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت غيرها، وهي المسؤولية الفردية وعموم الحقوق وتساويها بين الناس ووجوب الشورى على ولاة الأمور والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات».

---

(1) محمد بن شاكر الشريف: **حقيقة الديمقراطية** (م.س).

(2) في هذا تلميح ورد للرأي القائل بأن الإسلام ديمقراطي بطبيعته، والذي نادى به في وقت سابق عباس محمود العقاد في كتاب **الديمقراطية في الإسلام**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ، ص 29.

هذا النقد الموجه للديمقراطية (أو هذا الكفر بالديمقراطية) لم ينحصر في نقدها كمبدأ، بل تجاوز ذلك إلى نقد العناصر التي تبنى عليها «وإن من أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديمقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما ترتب من ويلات للبشرية، من انحدار للمجتمعات في البلدان الديمقراطية إلى مستوى أحط من مستوى قطعان البهائم»[1]. ويضيف كاتب آخر «الديمقراطية أطلقت الحرية الفردية حتى لا يكاد يكون لها ضابط وموجه، فانفلتت الحرية الجنسية في أحوال الجريمة والمعصية»[2].

أما العلمانية وعلاقتها بالديمقراطية فهي علاقة الفرع بأصله، أو علاقة الثمرة الخبيثة بالشجرة التي أثمرتها، فالعلمانية هي «المذاهب الكفرية التي ترمي إلى عزل الدين عن التأثير في الدنيا، فهو مذهب يعمل على عبادة الدنيا، في جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية وغيرها، بعيداً عن أوامر الدين ونواهيه»[3].

يخلص هذا «التفكير»، وبجرة قلم، إلى استبدال كلمة الديمقراطية بالكلمة المرافقة لها بمقياس الإسلام - إسلام هذا الفكر- ألا وهي حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية وحينئذٍ تتبدل العبارات السابقة (من ينادي بالديمقراطية في الإسلام) وتمسي على هذا النحو «حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية من الإسلام» أو «الإسلام نظام حكم طاغوتي أو جاهلي» أو «الطاغوتية أو الجاهلية الإسلامية».

ورغم أن هذا الفكر في معظمه ينتمي إلى التأويل الوهابي للمسائل السياسية، إلا أن المستغرب له هو أن أقطاب هذا الفكر ليس لديهم الموقف نفسه من الديمقراطية، حيث إن ابن باز والعثيمين لم يتبنيا هذا التشدد من الديمقراطية، وهما الزعيمين الروحيين للتيار السلفي، إذ أجاب ابن باز سائله عن جواز الدخول إلى

---

(1) زلوم: **الديمقراطية**، ص 3.

(2) علي النحوي: «الحرية في ميزان الإسلام»، مجلة **الفيصل**، الرياض، ع 198، حزيران/ يونيو 1993، ص 31.

(3) زلوم: **الديمقراطية**، ص 24.

المجالس النيابية بقوله «ادخلوها أتتركونها للعلمانيين والفسقة. . .»[1]. وإن كان هذا الطرح لا يخلو من براغماتية تبتعد به عن المبدئية، إلا أنه أخذ مسافة مع التيار الرافض للديمقراطية جملة وتفصيلاً، كما نجد سلفيين آخرين في الكويت بزعامة عبد الرحمن عبد الخالق شاركوا فعلاً في المؤسسات المنتخبة[2]. والدرب نفسه سلكه التيار السلفي المصري، حيث طلق أفكار التحريم التي ظل يتحف بها العالم، وتشتت إلى أحزاب سياسية خاضت أول انتخابات نيابية أعقبت الثورة المصرية (25 كانون الثاني/ يناير 2011)، وما صاحب ذلك من صراعات بين الأحزاب السلفية نفسها التي تعددت واختلفت.

ويمكن أن نوجز بالقول إن الخطاب الذي نتناوله في هذه الفقرة من البحث، يتأسس على رؤية مغرقة في الرجعية والماضوية، محورها الرئيس هو الحفاظ على «بيضة الإسلام»، وحرمة المجلس التشريعية التي تشرع بدل الله، والكفر بالدساتير الحديثة مادام دستور الإسلام هو القرآن، ونبذ الحزبية والتحزب لأن «الأمة ستفترق إلى فرق».

ويترتب على هذه الرؤية حصر التفكير ضمن دائرة النصوص، وبالتالي الاقتصار على إعادة تفسيرها وإنتاجها مفسرة ومكررة، مما يؤدي إلى محاصرة العقل وتطويقه، وبالتالي تعطيله خارج إطار هذه الدائرة، ويجري اعتماداً على هذه المقولة تضييق مساحة الاجتهاد، بل تجميدها تحت شعار «ما لا نص فيه في القرآن والسنة له شرح وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء، هذه الانتقائية في النصوص هي التي ولدت قصوراً منهجياً، إذ إن المنهج المعتمد من قبل هذا التوجه يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي، فهو منهج تجزيئي، لأنه لا يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة، بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة

---

(1) مشير عمر المصري: **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة**، ط1، 2006. النسخة المعتمدة هنا مسحوبة من الرابط: http://www.palestine- info.info/arabic/ books/2006/musheer/musheer1.htm

(2) يراجع كتاب عبد الرحمان عبد الخالق: **مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة**، الدار السلفية للنشر، دون تاريخ، ص 46.

متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعنية، بل يكتفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معين»[1].

ثانياً: سيد قطب: من البحث عن العدالة الاجتماعية إلى مطلب الحاكمية

تعتبر فكرة الحاكمية الإلهية واسطة العقد في فكر سيد قطب، فمن خلالها يمكن استجلاء موقفه من أنظمة الحكم نظرياً أو عملياً، أي القالب النظري المؤسس للديمقراطية والتطبيق الأرضي لمبادئ الديمقراطية، إذ إنه خارج مفهوم الحاكمية الإلهية ومسألة الجاهلية يصعب تلمس «البرنامج» السياسي لسيد قطب.

وهذا أمر لم يخفه هو نفسه، حين طالب الإسلاميين برفض أي برنامج يطالبون به، معتبراً ذلك مضيعة للوقت ومبرراً للانقسام والفتنة «إن الطليعة غير مطالبة بتفصيل البرامج والتصورات للدولة الإسلامية التي تسعى إلى إقامتها، فلم يكن ذلك وارداً في العهد المكي من تاريخ الإسلام الأول... ففي مكة وعلى امتداد ثلاثة عشر عاماً، كانت المهمة الأولى والوحيدة، هي تأسيس العقيدة، وتجسيدها بالحركة في الجماعة المؤمنة... لم تنتج هذه البرامج سلفاً قبل ظهور المشكلات، ولا قبل السلطة التي يطلب منها حكم الواقع ومواجهة مشكلاته بالحلول الإسلامية... فيجب على الجماعة الإسلامية أن لا تقع (في الفخ)، فتمكن الجاهلية من أن تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية، فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الإسلامي... أو تحرجهم فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من البحوث ومن دراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة؟ وطالما لم تقم الطليعة بعد المجتمع الذي تحكمه «الحاكمية الإلهية»، فلا ضرورة للبرامج والتصورات لواقع لسنا مسؤولين عنه»، من هذا التصور انبثقت رؤية قطب للمسلمين الذي وضعهم في وضعية مماثلة لموقع أهل مكة قبل الإسلام، ولذلك نراه يعفيهم من تفاصيل الحكم. لكنه رغم هذه اللامبالاة بنظام الحكم الواجب طرحه بديلاً، فهو من

---

(1) لؤي صافي: **العقيدة والسياسة (م س)**، ص 24.

المكثرين من الحديث عن إقامة الدولة الإسلامية، وأن الإسلام لا يتحقق كما أراده الله إلا إذا هيمن على الحياة بشتى جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والأخلاقية وغيرها.

ويطلق على الدولة الإسلامية أكثر من عبارة ويتحدث عنها بأكثر من صورة، فأحياناً يصفها بمملكة الله، وأحياناً يتحدث عن المجتمع، لكن السؤال المطروح لماذا الهروب عند طرح البديل كما هو سائد لدى أغلب الفكر الإسلامي؟

لعله من المفيد في محاولة الإجابة عن هذا السؤال، أن نرصد بعض ملامح التغير في خطاب قطب قبل انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين وبعد انضمامه لها، والقارئ لكتابي **معركة الإسلام والرأسمالية** 1950 و**العدالة الاجتماعية في الإسلام** 1951، يدرك مدى اشتغال صاحبهما بقضايا الواقع الملحة، ومحاولته البحث عن حلول لها في الإسلام، لكنه أيضاً (القارئ) يستطيع بسهولة أن يجد في الكتابين الأصول العامة التي سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك، مثل: وضع النظام الإسلامي في علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية، ونعي الانفصال الذي وقع في الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلي الدعوة إلى التحرير الفكري والعقلي، من قبيل سلامة موسى وطه حسين[1].

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام، أما الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية، أي بالديمقراطية، حيث الشعب هو مصدر السلطات «فالحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة بالانتخاب الحر، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفي الاستغلال الاقتصادي، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي، فكل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كما هو واقع الآن». [2] وهو ما يطرح السؤال حول كيفية حدوث هذا التحول في

---

(1) نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 107.

(2) سيد قطب: **معركة الإسلام والرأسمالية**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط4، 1969م.

أولويات الخطاب الديني عند قطب؟ وهل هذا التحول كان في الأولويات أم في المنطلقات، حيث تصبح الأولوية لقضية العقيدة على قضية العدل؟[1].

لقد أصبح خطاب سيد قطب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أي اجتهادات، تقدم على أساس أنها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى، وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة، وأصبح من واجب «أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا السخرية الهازلة في ما يسمى الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. ومن واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد، التلهية باستنبات البذور في الهواء»، وهذه الدعوة من سيد قطب هي، في حقيقتها، موجهة ضد فريق من علماء الدين- بعضهم كان من الإخوان- تعاونوا مع رجال ما سمي بثورة يوليو 1952، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ الحاكمية «فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها. وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي أو تأجل الفصل فيها إلى ما بعد الإقرار بالحاكمية، كان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً، فمفهوم الحاكمية ذاته ينفي التعددية الفكرية والسياسية، ويعادي الديمقراطية «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت»[2].

هذا الموقف من المؤسسات الديمقراطية تبناه قطب سابقاً في كتابه **معركة الإسلام والرأسمالية**، لكن في ظل تصور يقرب من طرح نقاد الديمقراطية الغربيين، وليس من منطلق ديني وعقائدي، فنجده يقول «إن الحديث عن الدساتير والبرلمانات يصلح مادة فكاهة يتسلى بها الفارغون»، غير أن هذا الرفض للديمقراطية ومؤسساتها سيصبح دافعه «الكفر بحاكمية البشر والاعتقاد بحاكمية الله»، وهو ما وضحه شارح فكر سيد قطب أخاه محمد قطب بقوله «إن في هذه المجالس النيابية أناس يتطاولون على آيات الله ويستهزئون بها؛ لكونها تضم شرائح حزبية متعددة، فيها اليساري والقومي والإباحي، إلى غيرها من الأصناف ذات المناهج الأرضية وبجلوس المسلم

---

(1) نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني** (م س)، ص 109.

(2) سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط1، دار الشروق، بيروت، 1992، ص 45.

معهم سيصيبه قول الله تعالى ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾»[1].

كما يقوم سيد قطب بمزج مفهومي «الحاكمية» و«الجاهلية» ليستخلص أن «العالم يعيش في جاهلية، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة».

ويخصص لهذا الموضوع فصلاً في كتابه **معالم في الطريق**، وأحياناً يحدثنا عن ذلك تحت عنوان «الحاكمية لله»، و«دار الإسلام»، و«المعروف الأكبر» و«المنكر الأكبر»، وأحياناً تحت عنوان «التجمع الحركي العضوي»، وأحياناً تحت فكرة «الإعلان العام لتحرير الإنسان»، وفكرة «الجهاد في سبيل الله»، يقول في هذا الصدد « ومملكة الله في الأرض، لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم- هم رجال الدين- كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الثيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة»[2].

وتبقى تيمة الجاهلية أكبر أعداء سيد قطب، المولوع بفكر المودودي ومعربه، فهي مصدر الشرور في تصوره، جاعلاً، مقابلها، «الحاكمية» التي هي أخص خصائص الألوهية التي يتضمنها. وكتاباته تقلل من شناعة عبادة الأصنام والأوثان وعبادة غير الله في الجاهلية، لأنه يعتبرها صورة ساذجة بدائية للجاهلية الأولى[3]. بهذا المفهوم عن الحاكمية يقطع سيد قطب مع أفكار من سبقوه من المفكرين المسلمين حول التطور السياسي ومسائل الدستوري والنيابي، والتطبيق المتدرج

---

(1) محمد قطب: **واقعنا المعاصر**، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط2، 1998، ص 263.

(2) سيد قطب: **معالم في الطريق**، (م س)، ص 6.

(3) محمد عبد القادر أبو فارس: **منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب**، ط2، 2001، ص 7.

لأحكام الشريعة، وحول إقامة النظام السياسي على مقتضى الشورى، ليدفع بتصور جديد للسياسة والسلطة، قوامه المماهاة الكاملة بين الديني والسياسي إلى حد القول بدولة دينية: دولة لا تستمد شرعيتها من المجتمع والأمة، بل من الدين. . . ومن الدين فقط[1]. هل هي إذن عقدة السجن والإحساس بالظلم مَن دفعت سيد قطب إلى سلوك هذا المنحى، خاصة وأن جل كتباته المتشددة كانت خلال الفترة التي قضاها في المعتقل قبل إعدامه؟

لقد كان سيد قطب من أعضاء جماعة «الإخوان المسلمين»، الذين خاضوا تجربة السجن، لكنه لم يتوقف عن الكتابة، ولعل هذه الفترة هي التي جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن أيديولوجيتها، لذلك يميل الكثير من الدارسين إلى القول بأن التركيز على مفهوم الحاكمية في كتابات سيد قطب؛ بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية في تاريخ البشرية؛ يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذي عانى منه الإخوان، ومعهم سيد قطب، في السجون والمعتقلات، «إنها إذن عقدة «الاضطهاد» هي التي جمعت بين قطب والمودودي، وجعلت الأول ينقل عن الثاني»، يقول المفكر الإسلامي حسن حنفي[2].

وإن كان هذا المنحى في تفسير موقف قطب، غير مقبول لدى رأي آخر معتبراً إياه تبريراً ليس إلا، إذ يرى أصحاب هذا الرأي أن «مفهوم الحاكمية محايث للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي، وأنه من ثم كامن في بنية هذا الخطاب، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر، فعقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذي حمل أفكار قطب وتشربها داخل السجون، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد»[3].

---

(1) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي (م. س)**، ص 208.

(2) حسن حنفي: **أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة**، ص 169. بتوسط من نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني (م س)**، ص 106.

(3) لقد حدث هذا بالفعل لشكري مصطفى زعيم جماعة «الهجرة والتكفير» المصرية حيث ورد في كتاب **الإسلام دين وأمة** لجمال البنا شقيق حسن البنا مؤسس جماعة «الإخوان المسلمون»، =

وبعيداً عن التبريرات والتفسيرات التي تناولت فكر سيد قطب، فإن الفرضيات التي طرحها، قد استنفرت حتى المؤسسة التي تخرج منها سيد قطب (الإخوان المسلمون)، فقيادات الجماعة الذين رافقوا مؤسسها حسن البنا، راعهم ما أحدثته هذه الأفكار من بلبلة في الصفوف، وبالتالي لم يستطيعوا تحمل وزر هذا الخطاب الدعوي التكفيري الجديد، فانبرى أغلبهم للتبرؤ منه والرد عليه، محاولاً استيعابه والتخفيف من وطأته ومخاطره. وخاض أمين عام الجماعة حسن الهضيبي، وهو خليفة المؤسس حسن البنا، حوارات مفتوحة مع سيد قطب والتيار الجديد الذي يمثله داخل السجون وخارجها، ثم أصدر كتابه الشهير **دعاة لا قضاة**، وهو عبارة عن بحوث يرد بها على المودودي صراحة، وعلى غيره ممن تبنوا أفكاره دون أن يسميهم. هذا الكتاب بقي قيد التداول الداخلي في تلك الفترة إلى أن طبع عام 1977، وهو بطروحاته يدين الخطاب التكفيري، ويؤسس للقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها «الحاكمية» و«الجاهلية الجديدة»، يقول الهضيبي: «إن الحكم لله وحده صاحب الأمر والنهي دون سواه، هذه عقيدتنا. . . لكن الله عز وجل قد ترك

= وذلك على لسان أحد رفاق شكري مصطفى في السجن «فهذا الشاب الطالب بكلية الزراعة بجامعة أسيوط قد جاء صدفة إلى السجن الحربي وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره، وعذب مثل الآخرين، وكنت أراه أيام الحرب لماماً ومن بعيد فلم نتجاور في زنزانة، ولم يشملنا تحقيق واحد، ولكنه كان يلفت انتباهي بكونه واحداً من أصغر المعتقلين سناً، لم أقترب منه إلا بعد إعادة التصنيف عقب توعية نوفمبر وفوجئت به في عنبر الزعماء وهو الغلام الحدث، وفوجئت أنه لا يعرف الكثير أو القليل عن الإسلام اللهم الصلاة، أما الإسلام كبعد عقائدي يجاهد من أجله فلم يكن عند هذا الشاب كذلك حتى يوم التقينا في عنبر 12، وإن أردت أن أكون أكثر دقة أقول إنه لم يكن يبدو كذلك.

ولما استفزه أحد سجانيه بإنجازات «عبد الناصر» وجه إليه شكر مصطفى كلاماً سريعاً قاسياً كطلقات نارية من مدفع أوتوماتيكي حديث الصنع: أنت كافر. ورئيس جمهوريتك كافر. ولئن أحياني الله وخرجت من المعتقل لأقاتلنكم قتالاً شديداً، ولئن مت فسيأتي من بعدنا من يقضي عليكم ويدين دولتكم، ولئن هربتم من عقاب الدنيا فلن ينج أحد منكم يوم القيامة «قضي الأمر ومن هذه اللحظة لم يعد هناك رأفة أو مهادنة، واستقر رأي شكري مصطفى وأصبح الشيء الوحيد الذي يكرره» والله لإن كتب لي الخروج من هذا الجب لأقاتلنهم قتالاً ضروساً بما أستطيع حتى أغيرهم أو أموت شهيداً. . .» جمال البنا: **الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة،** دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 2003، ص 306.

لنا كثيراً من أمور دنيانا ننظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة وغايات حددها لنا سبحانه وتعالى وأمرنا بتحقيقها، بشرط ألا نحل حراماً أو نحرم حلالاً، ذلك أن الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح، لا يجوز لأحد أن يزعم أن تشريعات تنظيم المرور هي من تشريع الله»[1].

هذا التطور في فكر سيد قطب من داخل فكر البنا، وصف بكون الثاني أنتج فكراً سياسياً، بينما أنتج الأول بياناً سياسياً- قتالياً ذروة التعبير عنه كتابه **معالم في الطريق**[2].

وشكل إعدام سيد قطب اللحظة التي ستأخذ من خلالها أفكاره وتصوراته منحى راديكالياً، إذ تلقفها بعض الشباب جاعلين منها مركز انطلاق الأيديولوجية التكفيرية الشاملة، وقد راح هؤلاء يكفرون كل من حولهم، فكل المجتمعات جاهلية وكافرة «ومن لم يكفر الكافر فهو كافر»، ولا انتخابات ولا برلمان ولا ديمقراطية، لأنها ليست في القرآن. ومن هؤلاء من اعتبر المساجد القائمة «معابد للجاهلية لأن الذين يصلون فيها ارتدوا عن الإسلام»، و«الصلاة معهم شهادة لهم بالإيمان مع أنهم كفرة»، وتحت شعار تحطيم المجتمع الجاهلي، راحت هذه الحركات تتحول إلى العنف المغلف بشعار «الجهاد».

اختلطت مقولات سيد قطب بطروحات إضافية استقاها تلاميذه من المنبت نفسه، معتمدين الطريقة المنهجية ذاتها في التأويل والتعليل، كما استدعت هذه

---

(1) حسن إسماعيل الهضيبي: **دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط2، القاهرة، 1977.

(2) يرى طارق البشري أن «كتاب **معالم في الطريق** شكل نظرية للحركة في إطار الفكر السياسي الإسلامي، تشبه كتاب لينين ما العمل؟ في إطار الحركة الماركسية وقت صدوره. وقد جاءت أهمية كتاب لينين وقتها من أنه رفض المسلك النقابي، واهتم بالنشاط السياسي الموجه للمؤسسة الحاكمة، وأنه اهتم بالحزب كمؤسسة للحركة غير التلقائية في النشاط السياسي، وكرابط بين النظرية وبين الحركة، أي قام هذا الربط من خلال التنظيم حزباً ودولة. ومعالم في الطريق يصنع أمراً شبيهاً، فهو يقول إن بعث العقيدة هو مهمة (الطليعة)، التي تعتبر كتيبة صدام وتمثل نوعاً من العزلة عن المجتمع الجاهلي». ورد لدى: عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر**، ص 209.

المقولات ردوداً من داخل المؤسسة والتيار الذي ينتمي إليه هو نفسه، كذلك تصدت لها العديد من الأقلام الحرة والمستقلة، والتي تنطلق من مواقع إسلامية معتدلة أو إصلاحية[1].

إذا كانت من كلمة ننهي بها هذا الفصل من البحث، فهي الإشارة إلى ذلك التأثير الواضح لسلطة الماضي على الفقه المتناول سلفاً، ولاسيما عندما يتعلق الأمر بتقبل الديمقراطية، فمفتاح فهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يكمن في بنية من المعتقدات والتقاليد وضعت ونفذت لحظة اعتناقهم الإسلام، وتوصف وجهة النظر هذه بالإستثنائية الإسلامية، والتي ترى - كما يعبر عنها إرنست جلينر (Ernest Gellner) - بأن دستوراً متضمناً يؤدي إلى أن ينفذ داخل المجتمعات ليقدم برنامج عمل للنظام الاجتماعي.

---

(1) النقد الرئيس الذي يوجه لفكرة «الحاكمية الإلهية» - واسطة العقد في فكر سيد قطب - هو «أنها تجريد للعقيدة من مضمونها العملي، وإعلاء لهذا التجريد، بحيث يأخذ معنى آخر يختلف عن المعنى الذي تقدمه العقيدة في مضمونها العملي، ويأخذ طابع الشعر أو حتى الوثن «فالحاكمية الإلهية» دعوى جذابة تبدو وكأنها ثورة كاسحة، وتغيير شامل، «فإذا قلنا: وماذا تعنيه الحاكمية الإلهية عملياً؟ أو: كيف يمكن لها أن تحقق ثورتها الكاسحة؟ لما وجدنا شيئاً في مائتي صفحة من صفحات معالم في الطريق إلا هذه السطور: «ودين الله ليس غامضاً ومنهجه للحياة ليس مائعاً فهو محدد بشرط الشهادة الثاني «محمد رسول الله» فهو محصور في ما بلغه الرسول من النصوص في الأصول، فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص، فإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد، ومن أصوله المقررة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ النساء: 59.
والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك -ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة- فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله. .إلا أن تكون الحاكمية العليا لله، وأن يكون مصير السلطات هو سبحانه لا «الشعب» ولا «الحزب» ولا «البشر».
فإذا كان هذا هو دين الله ومنهجه في الحياة، على ما قال سيد قطب، فإن كل الفقهاء المسلمين السلفيين يقولونه، وليس في ما جاء به أي تجديد، والنتيجة العملية: أن ليس في كل الحماسة والعاطفة والثورة أي إضافة أو تجديد عن المذهب الإسلامي التقليدي. . فإذا كانت الشعارات من نوع «الحاكمية الإلهية»، «العبودية لله»، تكسب الجموع وتثير الحماسة فإنها عملياً لا تعني إلا الضلال والانحراف عندما يأتي الأمر إلى التطبيق، ولو انتصرت دعوة سيد قطب رحمه الله لأوجدت أسوأ الطغاة الذين يفرضون ضيق الأفق والغباء والتعصب و«اللاعقل» على الناس جميعاً». جمال البنا: **الإسلام دين وأمة (م.س)**، ص310.

كما قام عدد من العلماء بإخضاع هذه الرؤيا للنقد الحاد إلا أنها ما زالت تؤثر في المواقف المسيطرة في البيئة الأكاديمية مع آثار أكثر تدميراً في وسائل الإعلام.
تقوم هذه النظرية على فرضيتين:

أولهما: أن الماضي وأحداثه دائم الحضور وهو أكثر حسماً وتحديداً من الظروف الحالية؛

ثانيهما: أن فترة زمنية محددة وبعيدة في تاريخ المجتمعات الإسلامية تم خلالها تثبيت النظام الاجتماعي.[1]

---

(1) عبدو الفيلالي الأنصاري، «المسلمون والديمقراطية»، مجلة **الإسلام والديمقراطية**، ع:9، بغداد، العراق.

الفصل الثاني

التكييف بين الديمقراطية و«النظام الإسلامي»

سنتطرق في هذا الفصل إلى فكر إسلامي مغاير لما تمت دراسته في الباب السابق، فحاملو هذا الفكر ليس لديهم مواقف رافضة للديمقراطية، ولا هو مطمئن للأخذ بها وتبيئتها بفلسفتها وشكلها الغربيين.

هذا التيار من الفكر إن صح هذا التصنيف هو نتاج لطريقة في فهم الإسلام، قائمة على التغيير السلمي ورفض العنف - نظرياً على الأقل- إذ إن أقطاب هذا الفكر هم إما أعضاء مباشرين في جماعة «الإخوان المسلمين»[*] المصرية أو منتمين إلى أحد فروعها أو كانت لهم سابق صلة بها، أو لديهم علاقة فكرية وتأثر وجداني دون رابطة تنظيمية. نعني بالأول حسن البنا وتلامذته داخل مصر، أما التوجه الثاني فيمثله محفوظ نحناح وحسن الترابي وراشد الغنوشي، حيث إن نحناح هو في الأصل زعيم «الإخوان الجزائريين»، وإن كانت العلاقة مع التنظيم الأم لم تكن صافية في جميع الأحوال؛ وأما الترابي، فلقد تمرد على التنظيم الدولي للإخوان وأسس تجربة خاصة في السودان؛ في الوقت الذي وجد فيه الغنوشي نفسه أمام مطلب «تونسة» الحركة الإسلامية؛ ويبقى أحمد الريسوني وهو زعيم سابق لحركة إسلامية لا تخفي تأثرها بجماعة «الإخوان المسلمين» وهو نفسه تتلمذ على كتب أقطاب الجماعة، ويشترك معهم في المنهج والطريقة.

(*) نود الإشارة أنه في لحظة تصنيف النماذج داخل هذا الباب لم يكن لدينا أي رغبة في جمع تيارات الفكر الإخواني، ولكن ذلك حصل من وحي الصدفة وكذلك من وحي الجغرافيا (شمال إفريقيا).

المبحث الأول:
الديمقراطية «الإجرائية»

أولاً: من البنا إلى القرضاوي: ديمقراطية بدون أحزاب أم ديمقراطية تعددية

إن الجامع الأساس بين حسن البنا ويوسف القرضاوي هو الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين، فالأول مؤسس الجماعة والثاني يعتبر من أبرز مفكريها ومنظريها الحاليين ولو من خارج الهياكل التنظيمية للجماعة، وإن كان تناولنا لهاتين الشخصيتين لا يعني أنهما الوحيدتين اللتين شكلتا الرؤية السياسية لهذا التيار من الإسلاميين، فلقد رأينا سلفاً كيف انحاز سيد قطب وهو الابن البار لجماعة الإخوان المسلمين إلى فكرة الحاكمية وطريقة تأويله لها.

نصبو في هذه الفقرة إلى تبيان ذلك النمط المستقيم لتطور الفكر الإخواني[1] الذي تبنته غالبية جماعة الإخوان المسلمين خاصة في العقود الأخيرة، أي بعد الخمسينيات من القرن الماضي، فضلاً على أن هذا التناول لن يقتصر على الأعضاء المعروفين بالانتماء إلى الجماعة، وإنما سيتم التطرق لمفكرين «قريبين» من الإخوان فكرياً إن لم نقل وجدانياً، أو الذين كانت لديهم علاقة بالجماعة في بداية عملهم الإسلامي ولكن ظروفاً ما جعلتهم يفضلون الإنتاج العلمي على المواكبة التنظيمية لجماعة الإخوان أمثال فهمي هويدي[*] ومحمد عمارة[2].

فكيف بدأت الفكرة السياسية وخاصة الموقف من الديمقراطية مع حسن البنا؟

---

(1) هذا لا يعني أننا سنستغني عن منهج الدراسة، عبر الانتقال إلى دراسة الجماعات الحاملة للفكر الإسلامي، ولكننا فقط سنعتبر أن «جماعة الإخوان المسلمين» هي الإطار الناظم لهؤلاء المفكرين الذين يتم تناولهم في هذه الفقرة.

(*) بالنسبة إلى فهمي هويدي، فإننا لا يمكن الجزم بأنه انتمي لجماعة «الإخوان المسلمون»، وإن كانت طروحاته مشابهة لأغلب ما يطرحونه خاصة في ما يتعلق بموضوع الديمقراطية.

(2) يذكر يوسف القرضاوي أن محمد عمارة كان قد أرسل إليه طلباً يدعوه لكي يصبح مرشداً عاماً لجماعة الإخوان المسلمين، ذكر هذا في حوار له مع قناة «دريم»، رمضان 2006.

وكيف تطورت على يد الأجيال التي تعاقبت على الزعامة الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين؟

يقول حسن البنا «أين نحن من تعاليم الإسلام، كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية، نظم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام ولا تستمد منه ولا تعتمد عليه، نظم الحكم الداخلي، ونظام العلاقات الدولية، ونظام القضاء. . . الروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام»[1].

لعل قارئ هذا النص لحسن البنا، يتهيأ له أن الرجل سينحو بفكره المنحى نفسه الذي تبناه لاحقاً سيد قطب، وذلك برفض مؤسسات الدولة ومبادئ الديمقراطية، ونهج أسلوب التجهيل والشدة تجاه الخصوم، لكن مزيداً من التعمق في فكر حسن البنا يبين أنه كان متجهاً نحو طريقة أخرى في التغيير، أي تغيير الأنظمة التي اعتبر أنها لا تحكم بشرع الله، ليس عن طريق العنف ولكن عبر المشاركة السياسية. فهو نفسه شارك في انتخابات مجلس الشعب، ولو تحت شعار «الإسلام دين ودولة»[2].

غير أن قارئ نصوص مؤسس حركة الإخوان المسلمين، لا يجد صعوبة في الوقوف على مفارقة مثيرة تؤسس خطابه السياسي: الانفتاح الشديد والانغلاق الشديد. وهي مفارقة تذهب بخطابه إلى أبعد حدود التوتر، نتيجة حركة الشد والجذب بين حدي الانفتاح والانغلاق [3] نعثر على ذلك بصورة أكثر وضوحاً في

---

(1) حسن البنا: **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن - الرسائل** -، طبعة دار الأندلس، بيروت، 1965، ص 304.

(2) ظهر بحث في مجلة **المحاماة الشرعية** للدكتور عبد الرزاق السنهوري (تشرين الأول/ أكتوبر 1929) عنوانه «الدين والدولة في الإسلام» تضمن في أول فقرة منه عبارة «الإسلام دولة ودين». وكان الهدف من المقال تقديم شعار أكثر منه تحليل موقف، ينظر محمد سعيد العشماوي: **الإسلام السياسي (م. س)**، ص 199.

(3) عبد الاله بلقزيز: **الدولة في الفكر(م س)**، ص 135.

دفاعه عن الدستور والخيار التمثيلي النيابي، وفي هجومه الحاد على الحزبية والتعددية السياسية.

فالدستور في نظر البنا من مبادئ الإسلام، ويتكامل مع ما دعا إليه الإسلام لصلاح الحكم فهو «أكمل وأنفع ما عرف الناس من النظم حديثاً وقديماً»[1]، فضلاً عن أن البنا لا يكتفي بتصوره هذا حول فكرة الدستور، وإنما يتجاوزه إلى إعطاء موقفه من الدستور المصري، الذي طرح آنذاك: «إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر»[2].

أما عن موقفه من الأقليات غير المسلمة المتواجدة في مصر فإنه يظهر موقفاً متقدماً من حضورها واحتفاظها بحقوقها (حتى لا نقول إنه آمن بمسألة المواطنة، لأن ذلك المفهوم لم يستوعب حتى عند جل المفكرين الإسلاميين اليوم)، فهو يرفض الرأي الذي يقول إن «التمسك بالإسلام وجعله أساساً لنظام الحياة ينافي وجود أقليات غير مسلمة في الأمة المسلمة، وينافي الوحدة بين عناصر الأمة» مبيناً أن «الحق غير ذلك تماماً»[3].

هذه الآراء المتقدمة مقارنة مع السائد في الفكر الإسلامي في تلك المرحلة سيتكرس مع إيمان البنا بالفكرة البرلمانية، فرغم اعترافه بالأصول الغربية للنظام النيابي، نجده يقرر أن «من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها ويحترم إرادتها...»، فهو لا يكتفي - شأن غيره من المفكرين الإسلاميين - بحسبان ذلك أمراً في عداد مبدأ

---

(1) حسن البنا: **مجموع الرسائل (م س)**، ص 69.
(2) نفسه: ص 172.
(3) حسن البنا: **مجموع الرسائل**، ص 69.

«الاحتساب الإسلامي» على الحاكم[1]، بل يذهب إلى القول - في إشارة صريحة إلى المصدر الخارجي لهذا المبدأ- إن «النظام الإسلامي في هذا لا تعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحاً بدونها»، منتهياً إلى اعتراف جهير «بأننا في حياتنا العصرية قد نقلنا من أوروبا هذا النظام النيابي الذي تعيش في ظله حكومتنا الآن»[2].

وتبقى النقيصة الأساس في الفكر السياسي الذي نظر إليه حسن البنا، هي ما يتعلق بفكرة الحزبية المتظمنة في الطرح الديمقراطي المعاصر، فهو يرفض التحزب ويمقت الحزبية، فهو إذ يرحب بالفقه الدستوري القائل بأن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة واحترام إرادتها، والذي لا يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها. فإنه يعود لكي يشدد على ضرورة تجنب الانقسام الحزبي، فالفرقة، كما ينعتها البنا، ليست شرطاً في النظام النيابي «وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية، ولكن إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية»[3].

هذا التصور للنظام النيابي الرافض للحزبية، هو ما سيطرح العديد من التساؤلات حول رؤية البنا لمبادئ الديمقراطية، فدعوته لقيام الدستور واعتباره نظام الحكم الدستوري أقرب نظام الحكم إلى الإسلام، فضلاً عن رأيه الإيجابي في ما يخص المجلس النيابي. لم تعرف أوجهاً لكي تتأسس على تعددية سياسية حزبية، نجده يقول: «إن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه»[4].

ثمة - في الواقع- أسباباً عديدة يختلط فيها الوازع السياسي بالعقدي فيتداخلان على نحو يمتنع معه التمييز أو الفصل. ونكتفي منها - على تعددها- بسببين: يتعلق أولهما، في اعتقاد البنا، بآثار ونتائج الحزبية في الاجتماع الوطني، ويتعلق ثانيهما

---

(1) بلقزيز: **الدولة في (م س)**، ص 138.

(2) حسن البنا: **مجموع الرسائل**، ص 213.

(3) نفسه، ص 218.

(4) نفسه، ص 168.

بما يعتقد أنه مجافاة من الحزبية لفكرة وحدة الأمة في الإسلام، وتهديد بالفتنة في نظامه[1].

نقرأ للبنا في هذا الصدد «الإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً قد وجدت في ظروف خاصة، ولدواع أكثرها شخصي. . . ويعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر».

ولاستجلاء هذا الموقف من الحزبية (التعدديةِ السياسية) لابد من الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل رفض البنا للحزبية والتعددية رفض مبدئي وأصيل؟ أم هو رفض ظرفي في ارتباط بسياق تجربة التعددية الحزبية المصرية في مرحلة ما قبل 1952؟ والثاني هل رفض البنا النظام الحزبي في جميع صوره وأشكاله؟ أم رفض أشكال معينة للنظام الحزبي دون الأخرى؟ والثالث ما البديل السياسي الذي طرحه البنا لنظام التعدد الحزبي؟.

بدلاً من الرجوع إلى نصوص حسن البنا للإجابة عن الأسئلة أعلاه، نقترح استكمال دراسة الرؤية السياسية للبنا في ضوء ما أنتجه تلامذته والمرتبطين بتوجهاته. مع مصاحبة واقع حال الجماعة التي تأسست اليوم خاصة بعد الربيع العربي.

«أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام. وهو اجتهاد منه رضي الله عنه لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة عدوها. . . ولا بأس أن يخالف اجتهادنا اجتهاد إمامنا رحمه الله، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد، وخاصة إذا تغيرت الظروف وتطورت الأوضاع والأفكار، ولعله لو عاش إلى اليوم لرأى ما رأينا، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، ولا سيما في أمور السياسة الكثيرة التغيير»[2].

بهذا يبرر القرضاوي رفض إمامه للتعددية الحزبية بدافع واقع التفرقة، الذي كان

---

(1) بلقزيز: **الدولة . . .(م س)**، ص 138.

(2) يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001، ص 157.

سائداً إبان طرح البنا لموقفه هذا، ويظهر الأمر بجلاء مع قيادي آخر في الجماعة بقوله «في الدولة الإسلامية يسمح بالتعددية السياسية التي مظهرها التعددية الحزبية، والأحزاب كلها في ظل دستور الدولة - الإسلامية لا تنقسم إلى إسلامية وغير إسلامية، بل لكل حزب منهجه الذي يحترم دستور الدولة؛ سواء في السياسة والإصلاح السياسي أو التعليمي وكافة مناحي الحياة»[1].

وكبرنامج للحركة لما تصل إلى الحكم يضيف عبد المنعم عبد الفتوح: «أما القول بأننا حين نصل إلى الحكم بتعبير أدق، وليس حين نقيم الدولة الإسلامية، فالدول الإسلامية قائمة بالفعل، والأدق هو الوصول للحكم، فحينها سوف نعلن بكل وضوح وحسم - كما سبق أن أعلنا في مبادرة الأستاذ محمد مهدي عاكف في نقابة الصحفيين مارس الماضي- أن الدولة التي ننشدها والتي نحبها هي دولة مدنية تقوم على الحرية الديمقراطية، تسمح بحرية تكوين الأحزاب وتعتبر هذا حقاً، وإنشاء التنظيم حق بشري لا يجوز للدولة التدخل فيه، والجهة الوحيدة التي تسمح لأي حزب أن يقوم هي القضاء وليست السلطة التنفيذية»[2].

وبدون الارتهان إلى خطاب البنا حول فكرة التعددية، فإن الأجيال التي تلت رحيله أصبحت لها رؤية متقدمة في ما يخص قضية الديمقراطية، حيث لم تقتصر الدعوة على تبني جزئي للديمقراطية بل تجاوزه إلى التصدي لكل من يرفض الديمقراطية، إذ كتب محمد الغزالي يقول «لقد شعرت بالجزع عندما رأيت بعض

---

(1) عبد المنعم عبد الفتوح: **الدولة الإسلامية دولة مدنية وليست دينية**، حوار معه على موقع: www.islamonline.net صفحة **الإسلام وقضايا العصر**، 2006. ننوه هنا إلى أن هذه الدراسة كتبت قبل الثورة المصرية وقبل مغادرة أبو الفتوح للجماعة بعد ترشحه للانتخابات المصرية في أعقاب إسقاط نظام حسني مبارك بعد ثورة 25 يناير 2011.

(2) يبدو أن هذا الموقف تجاوز بكثير ما قد طرحه المرشد الأسبق مصطفى مشهور: عندما قال: «الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة، حيث هناك أوضاع مفروضة وبين نموذج الدولة التي يتزعمها الإسلاميون وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين، وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع، والدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية». يراجع في كتاب فهمي هويدي: **الإسلام والديمقراطية**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1994، ص 84.

الناس يصف الديمقراطية بالكفر، فلما بحثت عما معه لكفالة الجماهير وكبح الاستبداد الفردي، وجدت عبارات رجراجة، يمكن إلقاؤها من منبر الوعظ، ورفضت هذه التهويمات، فقال لي أحد الأذكياء: لقد وضع الشيخ النبهاني (مؤسس حزب التحرير الإسلامي) دستوراً على النحو الذي تريد، نفذ له على عجل: لقد قرأته والفرق بينه وبين الدستور المدني الذي حكم مصر من سنة 1923 إلى سنة 1953، بعيد بعيد، إن الدستور الموصوف (بالإسلامي الذي وضعه النبهاني) يحقق من مبادئ الشورى وإحقاق الحق وإبطال الباطل وضمان الحريات والمصالح العامة 10%، أما الدستور المستورد المبادئ، فهو يحقق 90%، من الأهداف الإسلامية»[1]. ويضيف «فالديمقراطية ليست ديناً يوضع في صف الإسلام. إنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على حد سواء. وكيف شيدت أسوار قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه: لا. . لا يخشى سجناً ولا اعتقالاً. إنها تنظيم سياسي لا يجعل إعلان الحروب مسلاة حاكم متفرعن يطلب المجد لشخصه، أو إنفاق المال العام هواية متلهف يطيع هواه ولا يخشى حساباً».

إن الاستبداد في ما يرى الغزالي «كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا، فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض النظم والإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بليت بمثل ما ابتلينا به (. . .) إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا، هي جزء من الفكر الإنساني العام، لا علاقة له بالغاية المنشودة. . . وقد رأينا أصحاب الفلسفات المتناقضة يتناقلون الكثير في هذا المجال دون حرج، الحرج كله أن ندع ديننا، وأن نزهد في أصوله وقيمه، إيثاراً لوجهة أخرى مجلوبة من الشرق أو الغرب» هذه الرغبة في الاقتباس من الآخر يؤسسها الغزالي على الأس المتمثل في كون «دولة الخلافة الراشدة اقتبست في بناء النظام الإسلامي من مواريث الروم والفرس دون غضاضة. . . وإذا كنا نستورد من الخارج ثمرات التقدم الصناعي، وننتفع من خبرات غيرنا في آفاق الحياة العامة، فليكن ذلك في إطار

---

(1) محمد الغزالي: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلين**، دار الشروق، 1997، ص 155-156.

صلب من شرائعنا وشعائرنا» ليدعو بصراحة ودون مواربة «إن النقل المستنير هو وحده الذي يبصر أدوات النجاح ويقربها، ويؤسفني أنه عنصر نادر بين نفر من المشتغلين، بالقضايا الإسلامية»[1].

وفي السياق ذاته، يقول فهمي هويدي في دراسته عن «الإسلام والديمقراطية» إن «الإسلام يظلم مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة، الأمر الذي يحتاج إلى تحرير أولاً، واستجلاء ثانياً»[2].

وهو النهج الذي كان قد تبناه يوسف القرضاوي، حين فضل السؤال أولاً عن أي ديمقراطية؟ فهو يرفض الديمقراطية الليبرالية، مستثنيا منها الحياة النيابية «إن أفضل جوانب الديمقراطية الليبرالية هو جانبها السياسي، الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكون منهم «السلطة التشريعية» في البرلمان، وفي المجلس الواحد أو المجلسين» غير أنه يستدرك على ذلك بتحديده نطاق البرلمان «السلطة المنتخبة لا تملك التشريع فيما لم يأذن به الله (. . .) فالمشرع الأول هو الله جل شأنه (. . .) وإنما يشرع البشر لأنفسهم فيما أذن فيه، أي فيما لا نص فيه من مصالح دنياهم»[3].

وتختلط عند القرضاوي رؤيتان، الأولى «مستنيرة» والثانية ماضوية هي أقرب من الموقف السلفي التقليدي إلى الموقف التجديدي الذي يوصف القرضاوي أنه من أهم دعاته. فما تنتهي من قراءة هذا الفهم المتقدم للديمقراطية الذي يعتبر جوهرها «أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه. . .» حتى تصطدم بهذا الموقف السلبي الذي ينظر من خلاله القرضاوي للنظام السياسي العتيد والذي لا يبتعد كثيراً عن إنشائيات التيارات التقليدية، فنجده يصرح بأن «الحل الإسلامي لمشكلات الحياة هو الحل الفذ، والحل الناجح، لأنه

---

(1) محمد الغزالي: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلين**، ص 157-158.

(2) فهمي هويدي: **الإسلام والديمقراطية**، مجلة **المستقبل العربي**، ع/ 166، 1992، ص 4.

(3) يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ط1، 1406، ص 76.

حل وضعه الله لعباده ورضيه لهم، وهو بهم بر رحيم»[1].

إن الإسلام في نظر القرضاوي، قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرياً، على أنه يرى أن الديمقراطية اهتدت - من خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء- إلى صيغ ووسائل تعتبر - إلى اليوم- أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين. وعليه يرى أنه « لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لا بد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض».

بينما تجاوز محمد الغزالي هذا الإشكال بتفضيله المضمون عن الأشكال والمسميات، حيث تجاوز ذلك التنازع حول المفاضلة بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي بقوله: «إننا لا نريد أن ننزلق إلى جدل عقيم حول المسميات والعناوين... وإذا كان الحد المتفق عليه هو أننا نرفض أي صورة من صور الاستبداد والحكم الطاغوتي، ونصر على أن يكون للناس رأيهم في تقرير مصائرهم وحريتهم في التعبير عن معاناتهم ومظالمهم، ونظل في هذا وذلك ملتزمين بحدود الله وتعاليمه... إذا كان هذا هو القدر المتفق عليه، فلتعط الممارسة أي عنوان أو وصف، بغير حساسيات أو عقد أو خصومات»[2].

في الوقت الذي لا يبتعد فيه موقف فهمي هويدي كثيراً عن موقف يوسف القرضاوي، فهو القائل «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة وبغير الديمقراطية- التي نرى فيها مقابلاً للشورى السياسية[3]، يحبط عملها. بسبب ذلك

---

(1) القرضاوي: **الصحوة الإسلامية**، ص 32.

(2) الغزالي: **دستور الوحدة (م.س)**، ص 159.

(3) ويقول حيدر إبراهيم معلقاً على هذا الرأي بقوله: «يمثل هويدي هنا قمة التوفيقية أو الانتقائية الحائرة، فقد كان بإمكانه التوقف عند الشورى فقط طالما هي مقابل الديمقراطية، ومن صميم الدين، ولكنه يفصل الديمقراطية على مقاس الشورى على رغم اختلاف السياقين التاريخين للمفهومين، ويحاول أن يختزل الديمقراطية إلى مفهوم ديني بحث يقول: الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلاً للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي التي لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، فهذه لغة دينية تطمس السياسي في مفهوم الديمقراطية، فهي لم تأت لتحديد أحكام =

نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا»[1].

ولتوضيح ذلك يضيف «إن سلطة الأمة في الديمقراطية المعاصرة مطلقة، فالأمة هي صاحبة السيادة المطلقة، وهي أو المجلس الذي تنتخبه التي تضع القانون أو تلغيه، ولكن في الشورى ليست سلطة الأمة سلطة مطلقة هكذا، وإنما هي مقيدة بالشريعة، ولا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون»[2]. الديمقراطية إذن، ليست بديلاً عن الشورى، فمحيط الأخيرة أوسع من المحيط الذي تحمل به كلمة الديمقراطية غير أن الشورى تعتبر بمثابة المفضول في انتظار الأفضل.

إذا كان هذا وضع الديمقراطية في الفكر الإخواني، فما هو مضمون «الحل الإسلامي» الذي يرفع شعاراً، هل هو داخل الدولة المدنية أم الدولة الدينية؟

«إن الحل الإسلامي ليس موجهاً إلى السلطة ومؤسساتها وحدها، ولكنه موجه أيضاً إلى كافة المكلفين في مجتمع المسلمين. أعني أن الالتزام بتعاليم الإسلام وقيمه والسير على النهج الذي رسمه الله سبحانه وتعالى للناس وبلغه عنه رسوله ينتظم كافة المسلمين، بقدر ما ينظم مختلف شؤونهم وإذا كان لنا أن نرتب الأمر حسب أولوياته، فقد نقول إن التزام المسلمين كأفراد بالحل الإسلامي، هو نقطة البدء وهو الأساس في إقامة ذلك الحل على صعيد الدولة أو الأمة. وربما جاز لنا أن نعرف الحل الإسلامي - من الناحية النظرية - بأنه تدبير شؤون الخلق وفقاً لتعاليم الإسلام، أو استلهاماً لقيمه، بما يحقق المصالح والمقاصد المعتبرة في الدنيا والآخرة»[3]، هذا هو التصور الذي يقدمه هويدي لما سمي بالحل الإسلامي.

وبدوره يدمج القرضاوي الديمقراطية داخل الحل الإسلامي ليقول «حتى هذه الأمور الجزئية إذ اقتبست من غير المسلمين، تعد في هذا الوقت جزءاً من الحل الإسلامي؛ لأنها إنما اقتبست باسم الإسلام، وعن طريقه، وبعد إذنه، ووفقاً

= شرعية أو فقهية، بل لتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين وتأكيد الحريات وحقوق الإنسان بحسب رؤيتها وتاريخها». حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية (م.س)**، ص 162.

(1) هويدي: **الإسلام والديمقراطية**، مركز الأهرام، 1994، ص 4.

(2) هويدي: «الإسلام والديمقراطية»، مجلة **المستقبل العربي**، ع 166، ص 24.

(3) المرجع السابق.

لقواعده في استنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه من الواقع والتصرفات، ولا يضيرنا أن هذه الجزئية بالذات قد أخذت من نظام غير إسلامي، باندماجها في النظام الإسلامي تفقد جنسيتها الأولى، وتأخذ طابع الإسلام وصبغته»[1].

النتيجة إذن؛ أنه لم يعد هناك حديث إخواني عن الدولة الإسلامية بل صارت تظهر تسميات جديدة في حسن التخلص من «أزمة» الدولة الإسلامية، فصارت هناك مقاربات جديدة عن «دولة الإسلام» ثم «الدولة الآذنة بالإسلام» إلى «الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية» التي يطرحها جيل الوسط داخل الجماعة ومنهم محمد مرسي الرئيس المصري الحالي الذي ما لبث يؤكد مدنية الدولة.

«لقد قطع الإخوان شوطاً كبيراً في قضية الانتقال من التصور الديني لشكل الدولة إلى تصور مدني، وتجاوزوا في هذا الانتقال خطاب الأزهر والمؤسسة الدينية الرسمية. وما قدمه الإخوان في قضية المواطنة يبدو بالغ الدلالة إذ تبنوا التأسيس الشرعي لها متقدمين على الخطاب الديني الرسمي السائد حتى في الأزهر رمز الاعتدال والوسطية. . . وشهدت السنوات الأخيرة التي احتدم فيها جدل الدولة الدينية والدولة المدنية - خاصة بعد ثورة 25 يناير ووصول أحد كوادر الجماعة إلى كرسي الرئاسة- وهو ما تكرس، ولو بشكل نسبي، مع تعيين الرئيس مرسي لمستشارين له من الديانة المسيحية، فضلاً على أن «حزب الحرية والعدالة» المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمون يضم بين صفوفه عناصر مسيحية ومنهم نائب رئيس الحزب. رغم أن هذا الخطوات تقابل بالكثير من التوجس من قبل بعض النشطاء

---

(1) يوسف القرضاوي: **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، القاهرة، مكتبة وهبة ط5، 1993، ص 104. كما أن هناك باحثين -مثل رتشارد مشيل- يسعون إلى عرض آراء الإخوان وتقاليدهم السياسية بطريقة تجعلها أقل سوءاً في عيون الغربيين وعلى هذا الأساس ينكرون تماماً أن الإخوان قد هدفوا إلى إقامة حكومة إسلامية بمعنى الخلافة أو الحكومة الدينية «الثيوقراطية»، ويستدل مشيل على هذا بأنه ينبغي أن نفرق في كتب الإخوان السياسية بين مفهومي الحكومة الإسلامية والنظام الإسلامي، وهو يرى أن الإخوان كانوا أكثر ميلاً إلى المفهوم الأول منهم إلى الثاني.
Richard, P. Mitchell: *The Society of the Muslim brothers*, London, 1969, pp. 234-235.

وارد في كتاب أحمد عنايت: **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر** (م س)، ص 180.

السياسيين من الديانة المسيحية، على أساس أن تلك الخطوات هي شكلية تهدف إلى التغطية على التهميش الذي يعاني منه الأقباط في مصر، وخاصة أن هؤلاء كانوا قد وعدوا من قبل جماعة الإخوان بأن يحتل منصب نائب الرئيس شخصية قبطية.

علاوة على أن أهم الأدبيات الإخوانية التي صدرت في المسألة السياسية في السنوات الأخيرة أغفلت تماماً، أو سقط منها، أي حديث أو إشارة لقضية إقامة دولة الخلافة الإسلامية، فالبيانات الرسمية للجماعة في السنوات الأخيرة- بدءاً من ولاية المأمون الهضيبي تقريباً - كانت أقرب إلى بيانات حزب سياسي محلي منه إلى جماعة عالمية خاصة بعد احتدام جدل الإصلاح السياسي في البلاد، ومن يتابع حفلات الإفطار الرمضانية التي تنظمها الجماعة سنوياً سيجد أن المرشد يبدو فيها أقرب إلى رجل الدولة منه إلى قيادة إسلامية عالمية، وأنها دائماً ما تحلق في الأفق المحلي حضوراً وجدلاً، ولا تبعد عنه إلى الشأن الدولي إلا بشكل عام غير محدد، لا يختلف كثيراً عن مقاربة الأحزاب القومية.

إذا نظرنا إلى مبادرة الإصلاح التي أصدرتها الجماعة في شهر آذار/ مارس من عام 2004، والتي يمكن النظر إليها باعتبارها أهم ورقة متكاملة طرحتها الحركة في السنوات الأخيرة، سنجد أنها خلت تماماً من قضية الخلافة، وجاءت محلية بحتة غارقة في قضايا وهموم الشأن المصري البحث، بل كانت المفارقة أن أبرز التعديلات التي طالت المبادرة التي كانت تطويراً للبرنامج الانتخابي للجماعة عام 2000 وهو إسقاط البعد الخارجي تماما فيه كالقضيتين المركزيتين في العالم الإسلامي، فلسطين والعراق»[1]. وهو ما زاد اتضاحه كثيراً من خلال الرنامج الانتخابي الذي حمله حزب «الحرية والعدالة» خلال الانتخابات التي تلت الثورة

(1) هذه الخلاصة استنتجها حسام تمام من خلال دراسة اجتماعية، لحركة الإخوان المسلمين، وهي عبارة عن دراسة منشورة في كتاب **الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا** وهو حصيلة دراسات وبحوث الندوة الفكرية الأولى المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور، مراكش: 16-17 حزيران/ يونيو 2006، وعنوان الدراسة هو **تحولات الإخوان المسلمين: كيف أثرت المشاركة السياسية على حركة الإخوان**، ص 333 وما بعدها.

المصرية وسارى على المنوال نفسه برنامج «النهضة» الذي تبنته الحملة الانتخابية للرئيس المصري الحالي.

وتشاء الصدف أن تكون التعددية السياسية التي رفضها حسن البنا هي نفسها التي أوصلت جماعة «الإخوان المسلمين»، عبرها دراعها السايسي «حزب الحرية والعدالة»، إلى سدة الحكم وهي التي جعلت التيار الإسلامي يحتل الأغلبية في مجلس الشعب المصري، بعدما كان التيار السلفي، الممثل داخل المجلس بأكثر من حزب سياسي، يصف هذا المجلس بأنه يشرع بدل الله ولا يجوز الدخول إليه.

ثانياً: الريسوني: الشورى للمجتمع والديمقراطية للدولة

يحاول أحمد الريسوني إعطاء صورة عن الإسلام غير متصادمة مع إنتاجات الفكر السياسي الغربي وممارساته المتعلقة بتنزيل المبدأ الديمقراطي على أرض الواقع، فعلى عكس الفكر الإسلامي الرافض للديمقراطية، يبرز الريسوني الجوانب المتعددة لإمكانية تلاقي «النظام الإسلامي» الذي يطمح إليه ومبادئ الديمقراطية، فالأخيرة غير مرتبطة بدين أو بيئة معينة، حيث إن الليبرالية والعلمانية ليست من لوازم الديمقراطية «فيمكن إذن أن تنتقل جملة من المفاهيم ومن الأفكار ومن المبادئ الديمقراطية، دون أن ينتقل معها كل ما لازمها في دولة معينة أو في حقبة تاريخية معينة»[1].

ربما يعود هذا الفهم إلى طبيعة الرؤية التي يراها الريسوني أصلاً لمسألة الدولة، فهو لا ينظر إلى الدولة كأس ينبني عليه الإسلام رغم أهميتها في تحصين الحياة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، على اعتبار أن وجود الدولة والخلافة إنما هو من باب الوسائل لا من باب المقاصد، حيث نقرأ له «لا نجد في شرع الله تعالى نصاً صريحاً آمراً وملزماً بإقامة الدولة، كما لا نجد في شأنها نصوصاً في الترغيب والترهيب على غرار ما نجد في سائر الواجبات. وإنما تقرر وجوب إقامة الدولة،

(1) أحمد الريسوني: **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، سلسلة اختر لكم، ع/ 6، طوب بريس، ص 40.

ووجوب نصب الخليفة، من باب النظر المصلحي والتخريج القياسي، وامتداداً للأمر الواقع الذي تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

ويضيف في موقع آخر«ثم إن الدولة التي نعتبرها وسيلة، هي في الحقيقة وعلى وجه التفصيل مجموعة من الوسائل، وهذه المجموعة من الوسائل قابلة للتفكيك والتفريق، أو بتعبير الأصوليين: قابلة للتبعيض، بحيث يتحقق بعضها دون بعض، ويكون بعضها قابلاً للتحقيق وبعضها ليس كذلك. ويكون بعضها صالحاً مشروعاً، ويكون بعضها منحرفاً مرفوضاً. وهذا يعني أن ما يكون متحققاً وصالحاً ومقبولاً في الشرع، أو كان ممكن التحقيق والإصلاح، فهو جزء من «الدولة الإسلامية» يجب التمسك به والاعتداد به»[2].

فخلف هذه الرؤية الناظمة للطرح الدولتي لدى الريسوني، تربض القناعة الحاضنة للديمقراطية داخل الدولة الإسلامية «الديمقراطية هي الطريقة المثلى للتعبير عن إرادة الشعب وتصريف إرادة الشعب»،[3] متصدياً للذين رفضوا مبادئ الديمقراطية، كالفصل بين السلط على أساس أن هذا المبدأ ليس له أصل في الإسلام يقول: «هذا المبدأ نجد أحياناً من يعترض عليه ويقول في الإسلام ليس هناك فصل السلط، وأن الخليفة كان يمارس القضاء وينفذ ويفتي، فيمارس نوعاً من السلطة التشريعية، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كذلك جمع السلط... إلخ، ولكن إذا نظرنا في تاريخنا منذ بدايته نجد أن فصل السلط بدأ منذ وقت مبكر، ونما واتسع على أساس أنه يقسم السلط تجنباً لتكدسها في يد واحدة وفي قبضة واحدة، فإن هناك شيئا آخر يقتضي هذا الفصل، وهو أن كل شيء ينمو ويتضخم - حتى وإن لم نخش فيه الاستبداد- يكون طبيعياً أن يقسم»[4].

أما مبدأ الأغلبية فهو غير متصادم مع المرجعية الإسلامية، في نظر الريسوني، حيث إنه يضمن عدم التعسف، ولكن شرط أن يضمن للأقلية الحق في أن تعارض

(1) أحمد الريسوني: مجلة **الفرقان**، ع 54- 2006، ص 25-24.

(2) نفسه.

(3) الريسوني: **ما قل ودل: ومضات ونبضات**، طوب بريس، 2006، ص 74.

(4) الريسوني: **الأمة هي الأصل (م س)**، ص 36.

وتخالف وتبدي رأيها، معتبراً أن الأغلبية غير متوفرة بنسبة 100%، لذلك يدعو إلى تبني رأي كل من تجاوزت نسبتهم 50%، إذ إنه رغم عدم عصمة الأغلبية دائماً إلا أنها أفضل من ترك الأمر للأقلية. ومرجع هذا عند الريسوني العقل، يصرح «ومبدأ الأغلبية يمكن أن نقول إن مشروعيته ثابتة من الناحية العقلية - وطبعاً ما ثبتت مشروعيته من الناحية العقلية السليمة فهو يكتسب في نظرنا الشرعية الإسلامية - لأنه حين يختلف الناس فلا يكون أمامنا إلا واحد من أمرين: إما أن نأخذ برأي الأغلبية فنحكم به الأقلية، أو أن نحكم بالأقلية على الأغلبية. فلا بديل عن الحكم بالأغلبية إلا الحكم بالأقلية»[1].

لكن الريسوني لم يذهب بموقفه هذا إلى أوجه بل وضع له حداً أو توجيهاً كما يحب أن يسميه «نحن نعرف من الناحية الإسلامية أن حكم الناس بأوسع معاني الحكم بمعنى تيسير شؤونهم والتشريع لهم والأمر والنهي في حياتهم ينقسم إلى قسمين: هناك ما هو منصوص ومنزل وهناك مجال واسع بل لا حد له متروك لتدبير الناس أنفسهم، ولذلك يمكن أن نقول إن الحياة الإسلامية - كما هو معروف - تسير على سكتين متوازيتين ومترافقتين جنباً إلى جنب وهما النص والاجتهاد»[2].

فما هو ثابت ولا نقاش فيه- بالنسبة إلى الريسوني- أمره يقال فيه: «إن الحكم إلا لله ولا مفر إلا نحو الطاعة ولا مجال للشورى وما سوى ذلك مما هو نص لكن فيه نظر في ثبوته أو في دلالته وتفسيره وتنزيله وتحقيق مناطه، أو مما لا نص فيه، ههنا ينفتح المجال للنظر والاجتهاد والتقرير لكل من له دراية وخبرة بالموضوع».

فهل يعني هذا أن الريسوني هجر مبدأ الشورى نحو مبدأ الديمقراطية؟ أم أن تصور الريسوني للموقف من الدولة هو ما حدا بها إلى تغييب الشورى عند حديثه عن النظام السياسي؟ أم أن مجالي الشورى والديمقراطية يختلفان وبالتالي عدم تصادمهما كما استنتج الفقه الرافض للديمقراطية؟

يجيب الريسوني «الشورى من شؤون الجماعة برمتها، هي مالكتها وصاحبة الحق فيها وفي تفويضها، وفي تقييدها وتنظيمها، والدليل على هذا، كلام الله وفعل

---

(1) الريسوني: **ما قل ودل (م س)**، ص 74.
(2) نفسه، ص 29.

رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ سورة الشورى: 38. أولاً هذه الآية نزلت في المسلمين قبل أن يكون لهم دولة فهي تتحدث عن جماعة المؤمنين مباشرة وأصالة. فلفظ الآية، والواقع الذي تتحدث عنه، يتعلقان بعموم المسلمين، وليس بدولتهم ولا برئيسهم ولا بهيئة حاكمة فيهم»[1].

يظهر أن صاحب فقه المقاصد يضفي الشورى على المجتمع وليس على الدولة، فهي جاءت لتنظيم حياة الناس فيما بينهم داخل الأسرة والمجتمع وليست محصورة في شؤون الحكم.

غير أن هذا الموقف المميز بين مجال كل من الشورى والديمقارطية، لا يفهم منه أن الريسوني ابتعد عن الرؤية السلفية للقضية أو أن يتفق مع الطرح المدني للديمقراطية، وإنما يحاول أن يكون براجماتيا اتجاه المبدأ الديمقراطي، عبر توجييه نحو اتجاه آخر يقترب به من السلفية السياسية بقدر ما يبتعد من خلاله عن الطرح الليبرالي والعلماني، نقرأ له «حينما نختار من يحكمنا فإننا نختاره ليحكمنا بمرجعية نتفق نحن وإياه على الإيمان بها وعلى الأخذ بها. وحين نختار من يجتهد لنا ويقرر لنا ويبحث في الأمور ويضع لنا التشريعات فإننا نختاره ونحن وإياه مستحضرون مصادر هذا الاجتهاد وحدوده وسننه وشروطه، بينما الديمقراطية ليست لها مرجعية سوى ما يتقرر في هذه الديمقراطية نفسها، هي نفسها تقرر مرجعيتها إن أرادت أو لا تقررها، أو تقررها ثم تمسحها وتلغيها، أما بالنسبة للإسلام فليس الأمر على الإطلاق وليس بهذه الحرية الكاملة وإنما هناك ضوابط وهناك ثوابت وهناك مرجعية».

يضاف إلى هذا الاختلاف، مسألة العلمنة التي يعتبرها بعضهم؛ خاصة داخل الفكر الغربي؛ مرتبطة بالديمقراطية ارتباطاً وثيقاً، إذ نجد الريسوني رغم تقديره لمبادئ الحداثة ولمنجزاتها الإيجابية، في أوروبا والعالم الغربي «وبحكم تقديري وبصفة خاصة لما قامت عليه وقامت به من «فصل الدين عن الدولة» حينما وجدت نفسها أمام دين فاسد تستعمله كنيسة فاسدة، يتحالف مع أنظمة مفسدة»[2]. إلا أنه

(1) المرجع السابق، ص 24.

(2) الريسوني: **ما قل ودل**، ص 70.

يحكم على العلمانية بواقع دعاة العلمانية في الوطن الإسلامي «ولم نجد من هذه الفكرة وأصحابها لا حداثة ولا ديمقراطية ولا تقدماً ولا حرية ولا أمناً، بل جنينا وتجرعنا كل أضداد هذه الأمور» لذلك يقترح فصل العلمانية عن الدولة وليس فصل الدين عن الدولة.

يمكن القول إن دفاع الريسوني عن الديمقراطية مشروط بتفريغها من محتوياتها والذي يمكن أن يتعارض مع الإسلام - في نظره - وخاصة المضمون الليبرالي والعلماني، وذلك راجع إلى رؤية الريسوني لمسألة الحكم الإسلامي، فهو يعتبر الدولة ما هي إلا وسيلة يمكن النضال من أجلها، ولكن ليس من قبيل عمل المستحيل من أجلها، وبالتالي فإن الأمة هي الأصل وليست الدولة.

نخلص من خلال هذه الفقرة المخصصة لأحمد الريسوني، أنه رغم التطور الواضح الذي أبداه هذا الأخير، في ما يخص الموقف من الديمقراطية ومحاولة تبيئته إسلامياً، إلا أنه بقي بعيداً عن الموقف الديمقراطي الذي تنادي به الكثير من الحركات الليبرالية والمدنية، على أساس أن الديمقراطية لم يكن لها البريق الذي لديها اليوم لولا منعطف الحداثة الذي أحدثته فلسفة النهضة والتي غيرت النظر إلى الإنسان من مجرد رعية إلى مواطن كامل الحقوق يتمتع بالسيادة على نفسه. وقياساً أيضاً -والقول لهاني فحص- إلى «أن اللقاء التاريخي بين الإسلام والديمقراطية كمنشأ غربي ونسق حضاري مغاير هو لقاء المثل والمبادئ وتقابلات المفاهيم التي ترسم إطار الديمقراطية للدولة المدنية الحديثة والمواطنة وسيادة القانون وضمان الحريات الفردية والمشاركة السياسية».

ثالثاً: الشوراقراطية: من مالك بن نبي إلى محفوظ نحناح

إذا كان مالك بن نبي قد عايش مرحلة الاستعمار ونظر داخل أجوائه، وحاول إعطاء رؤية فكرية سياسية مغايرة لثقافة الحقوق السائدة آنذاك وكشف أساليب «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، واستفاد من أحدث النظريات في العلوم الإنسانية دون مركب نقص، فإن محفوظ نحناح قد تخرج من مدرسة أزمة أخرى عاشتها الجزائر وعرفت أوجها بداية التسعينيات، فكثافة الحدث الجزائري وتطوراته

بدءاً من إعلان جبهة الإنقاذ حزباً سياسياً ودخولها الانتخابات الخاصة بالبلديات ثم انتخابات المجلس التشريعي الوطني وما صاحب ذلك من تحرك للجيش باسم المحافظة على أسس الدولة والاستقرار، لكي يقلب الأمور ويوقف مسلسل الانتخابات، كل هذا دفع محفوظ نحناح إلى طرح أفكاره السياسية المطبوعة بالإجابة عن الإشكالات التي تطرحها قضية الديمقراطية الجزائرية. فالتنظير داخل هذه الأجواء محفوف بالمخاطر، خاصة إذا كان صاحب التنظير معني بإنزاله على مستوى الواقع، كما اتهم بالكفر من جهة وبالخداع والتضليل من جهة أخرى.

لقد تجنب نحناح الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية واهتم «بالجزائر المنشودة» ودعا إلى الانفتاح وترك الانغلاق على الذات «فالعالم أصبح منفتحاً، جميع أطرافه ووسائل الاتصال أصبحت متطورة جداً، ولا يمكن أن تعالج مشاكل الجزائر دون أن نأخذ بعين الاعتبار قضايا وأحداث العالم الخارجي، إذ لا بد لبناء الدولة الإسلامية من منطلقات»[1].

كما حاول بصفته زعيماً لحركة مجتمع «السلم»- الاستفادة من الأخطاء التي سقطت فيها «جبهة الإنقاذ» وأراد أن يقدم صورة بديلة عنها، صورة ترفع خطاب التسامح والحوار مع الديمقراطيين والعلمانيين، نجده يقول بصريح العبارة أمام مناضليه في مؤتمرهم التأسيسي «نحن لا نرفض الديمقراطية ولا الشورى فمن قبل الديمقراطية قلنا له تعال نحن أهل ديمقراطية، ومن رفض الديمقراطية وقال بالشورى قلنا له تعال نحن أهل شورى» ويضيف متعجباً ممن يخافون الديمقراطية «فالديمقراطية لا أراها وحشاً أو دينصوراً، فهي ليست دينصوراً إنما خروف، ثم أقول لكم أن العلمانيين ليسوا صنفاً واحداً، فهناك من تحاوره فيقتنع وهناك من لم يقتنع الآن فيقتنع غداً»[2]. وهنا طرح سؤالاً كبيراً وهو «إذا كان البديل الذي ندعو إليه يقتضي التغيير الشامل والجذري للنظام والتجديد التام والكلي للوضع الحالي، فهل يعني هذا أننا مجبرون على اللجوء إلى أسلوب الثورة والعنف والخروج على

(1) محفوظ نحناح: **الجزائر المنشودة: المعادلة المفقودة: الإسلام. الوطنية. الديمقراطية**، دار النبأ، الجزائر، ط 1، 1999.
(2) أحميدة عياشي: **الحركة الإسلامية (م س)**، ص 179.

الحكام وتكفير المجتمع ومقاتلته؟» ثم يجيب نحناح على نفسه «لا. . ثم لا. . ثم لا. لماذا؟ الأسباب كثيرة: منطلقاتنا الفكرية المستمدة من تعاليم ديننا الحنيف ترفض الأساليب القائمة على العنف والقوة والإكراه وتدعو للعمل السلمي القائم على الحوار والنقاش والاقتناع»[1].

لهذا يطرح الصفة المنهجية للديمقراطية معتبراً إياها وسيلة للمشاركة والتغيير من داخل المؤسسات، فالديمقراطية في نظره هي «أفضل نظام لتحقيق الشورى وأنها منهج غير شامل لكافة مناحي الحياة، فهي فقط آلية ومنهج عملي لاتخاذ القرارات ذات الصبغة العامة من طرف ذوي الشأن، ولا تحمل أبعاداً أيديولوجية أو معاني عقائدية. ونجحت الديمقراطية بهذا الاعتبار في هذا العصر نجاحاً كبيراً، حتى أن الأحزاب الاشتراكية والمسيحية الأوروبية انخرطت في التجربة الديمقراطية لإدراكها أن هناك فارقاً وفاصلاً مميز بين الممارسة الديمقراطية من جهة والعقيدة أو الأيديولوجية والنظام الرأسمالي من جهة أخرى»[2]، وأنه من الممكن «التأثير في العملية الديمقراطية والوصول بها إلى تحقيق نتائج ذات بعد اجتماعي لا يتعارض بالضرورة مع أسس الرأسمالية الليبرالية»[3].

ويقر نحناح بأن تبنيه لهذا الموقف الوسطي[4] من الديمقراطية عرضه وجماعته

---

(1) انعكست مواقف نحناح على الحركة التي تزعمها حيث تخلت الحركة عن الصفة الإسلامية مما جعلها تصبح حركة مجتمع السلام (حمس) بعد أن كانت حركة المجتمع الإسلامي (حماس) يذكر في هذا السياق أيضاً تصريح نحناح الشهير الذي أعلن فيه سقوط المشروع الإسلامي خاصة عندما قال بأن «المشروع الإسلامي تجاوزه الزمن» وأن بعض «حراس المعبد مازالوا متمسكين بمنطوق الألفاظ دون الالتفات إلى مفهومها، فقد أثاروا زوابع ذات ضجيج وعجيج لما أسقطنا لفظة «الإسلامي» من تسمية حركتنا واستبدلناها بلفظة «السلم». . حتى أن البعض اتهمنا بالردة. . . ثم ما هو المشروع الإسلامي؟ ما هو مضمون هذا المشروع؟ ثم لماذا نقول إن الإسلام مشروع وكلنا يعلم أن المشروع معناه بداية شيء، وهل الإسلام دين مبتدع حتى يحتاج إلى مشاريع؟» احميدة النيفر: قراءة في تجربة حركة مجتمع السلم بالجزائر، ضمن كتاب: **الإسلاميون والحكم** (م. س)، ص 116.

(2) نحناح: **الجزائر المنشودة**، ص 143.

(3) نفسه: ص 154.

(4) الوسطية في عرف نحناح تعني «الاعتدال والتوازن والتكامل، ويستتبع ذلك ضرورة الابتعاد عن =

«لتهمة الكفر من طرف بعض الإسلاميين والمحسوبين عليهم من جهة، ولتهمة الخداع والتضليل من طرف كثير من اللائكيين وبعض الأوساط الرسمية من جهة ثانية. . .»(1).

ورداً على الطرح المتخوف من عدم صدقية أهداف نحناح يقول أحد تلامذته «إن هذا الفهم تقليدي مغرق في العمومية، وإن كان هناك من يؤمن بهذا الفهم، فإن الزمن قد طور مفاهيم أكثر مرونة تهتم أساساً بالمقاصد، وتعترف بأن للعقل البشري إنجازات رائعة لا يتناقض فيها صريح منقول مع صحيح معقول، وأن على حملة المشروع الإسلامي وضع هذه المتغيرات في الحسبان قياساً على ما جاء على لسان المصطفى صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فليس كل ما هو موجود يجب اجتثاثه ونسفه»(2).

أما مالك بن نبي فقد ذهب في تحديد جوهر النظام الديمقراطي إلى أنه «مشروع لكافة الشعب على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديمقراطية مجرد عملية نقل السلط إلى الجماهير والإعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري صاحب السيادة. ففي «إنجلترا» ليس النص الدستوري - وهو نسبياً غير موجود - هو الذي يضمن حقوق وحريات الشعب الإنجليزي ولكن العقلية الإنجليزية نفسها هي الضامن للديمقراطية»(3).

نجد أن ابن نبي يتعمق في ثنايا النهضة الأوربية، متتبعاً جذور الإحساس

= التطرف والغلو والتقصير، ولهذا المعنى اشار القرآن الكريم ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة: 143 ـ . . . والوسطية الاقتصادية تعني الاعتدال والعدل في المنافسة بين المتعاملين، وتوازن بين متطلبات السوق وحاجات المجتمع. . . والوسطية الاجتماعية عدل بين الأجيال والشرائح المختلفة وتكامل بين الرجل والمرأة وتوازن بين الفرد والجماعة. . . والوسطية السياسية توازن بين السلطات وتكامل بين القوى والتيارات السياسية وعدل واعتدال في المواقف والسياسات. . .». **الجزائر المنشودة**: ص 88.

(1) نفسه، ص 143.

(2) أبو جرة سلطاني: **أسبوعية الحقائق الجزائرية**/ ع 4، المقال على الرابط: www.chihab.net

(3) مالك بن نبي: **حول الديمقراطية في الإسلام**، ترجمة راشد الغنوشي والحبيب ريحان، مطبعة تونس قرطاج، 1983، ص 14.

الديمقراطي الذي «تفجر في الإعلان الشهير لحقوق الإنسان في «أمريكا»، وكان تتويجاً روحياً وسياسياً للثورة الفرنسية، حيث جذور ذلك الإحساس منغرسة في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللذين شكلا العنصر الأساسي للثقافي في شخصية الإنسان الأوربي في مجال الروح والفن والعقل، لقد شكل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن»[1].

ولكي تتحقق الديمقراطية وتتجسد لا بد من شروط ذاتية وأخرى موضوعية، الذاتية لها وجهان بينهما ابن نبي في ما يلي: «الشعور الديمقراطي نحو الأنا أو الشعور نفسه نحو الغير أو الآخرين»، وهنا يعرف «الشعور الديمقراطي بشقيه الإيجابي والسلبي، الإيجابي بين نافيتين... نافية العبودية ونافية الاستعباد... أما السلبي فهو الحد الوسط بين طرفين كل واحد منهما يمثل نقيضاً بالنسبة للآخر: النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد»[2].

وساق مالك بن نبي ثلاثة نماذج نافية للشعور الديمقراطي هي «نموذج نفسية العبد، ونموذج نفسية المستعبد، والنموذج الثالث الذي يجمع بين النفسيتين...». لينتهي إلى نتيجة مفادها أن «الديمقراطية الغربية لا تكفل الشروط الذاتية لكونها تفتقر إلى الحواجز والمقدمات المدعمة للشعور الديمقراطي»، ليتساءل بعدها عما «إذا كانت تكفل الشروط الموضوعية التي تتمثل في الحقوق والحريات السياسية والضمانات الاجتماعية، التي هي ضعيفة نظراً إلى أنها لا تحمي الأفراد من الربا والاحتكار»[3].

والخلاصة في نظر مالك بن نبي أن المجتمعات الغربية رغم اتخاذها الديمقراطية نظاماً للحكم فإنها لم تحقق في الواقع الاجتماعي ما تتضمنه الديمقراطية وتنص عليه من مساواة وعدالة وحقوق وحرية وضمانات اجتماعية، إذ لم تحقق الشروط المشار إليها الذاتية والموضوعية.

---

(1) نفسه، ص 15.

(2) مالك بن نبي: **القضايا الكبرى**، دار الفكر، دمشق، 1991، ص 139.

(3) نفسه، ص 164.

فالسؤال المعهود، عما إذا كانت توجد ديمقراطية في الإسلام؟ لا يتعلق؛ بالنسبة إلى ابن نبي؛ ضرورة بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة بل يتعلق بروح الإسلام وجوهره بصفة عامة. لذا يتطلب الحديث عن الإسلام والديمقراطية في نظر مالك بن نبي الإجابة عن «سؤالين شبيهين بمثليهما المطروحين عند الحديث عن الديمقراطية الغربية:

أولهما: هل يكفل الإسلام عند الممارسة الشروط الذاتية التي من شأنها تحقيق الشعور الديمقراطي نحو الأنا ونحو الآخرين؟ والإجابة نعم، لأنه عمد إلى تدعيم مشروعه الديمقراطي بمقدمات تساعد في تحقيقه وإنجاحه منها: مبدأ تحرير الرقيق والتصريح بحقوق الإنسان؛

ثانيهما: هل يكفل الإسلام (عند الممارسة) الشروط الموضوعية التي من شأنها أن توفر للفرد الحقوق والحريات السياسية والضمانات الاجتماعية؟ الإجابة ستكون هنا أيضاً نعم، لأن الإسلام يوفر:

أ- بالنسبة إلى الحقوق والحريات السياسية، شروطاً: حرية الضمير والعقيدة أو الرأي ومبدأ حصانة المنزل أو حرية المأوى.

ب- بالنسبة إلى الضمانات الاجتماعية: أي المجال الاقتصادي وما يتعلق به من آثار. نجد هنا الزكاة وتحريم الربا ومقاومة الاحتكار. وكل الأمثلة عن هذه المبادئ والشروط وتطبيقاتها العملية مستقاة من القرآن والسنة وتاريخ الحكم الإسلامي في عهد الرسول (ص) أو عهد خلفائه الراشدين أو في عهود إسلامية أخرى»[1].

من هنا يظهر أن الدعوة إلى تحقيق الشروط الذاتية والموضوعية لكي تتحقق الديمقراطية التي نادى بها مالك بن نبي ما بين سنوات الخمسينيات والسبعينيات قد وجدت صداها في بداية التسعينيات عند زعيم إسلامي من طينة محفوظ نحناح الذي نبذ تقريبا طروحات جماعة «الإخوان المسلمين» العالمية[2].

---

(1) ابن نبي: **حول الديمقراطية** (م. س)، ص 16 وما بعدها.

(2) لقد انتقل التيار الذي يتزعمه نحناح من الشعار النظري (الإسلام هو الحل) إلى شعار آخر هو (بعض الحل من الإسلام) وليس كل الحل، ثم الانتقال وفي فترة وجيزة من شعار (وأمرهم =

المبحث الثاني:
دور الأزمة في تغيير المواقف

أولاً: الترابي وفقه المراجعات

توصل جعفر النميري سنة 1978، إلى اتفاق مع الجبهة الوطنية كتحالف للمنظمات الإسلامية المعارضة له، فوقع اتفاق المصالحة الوطنية الذي مكن الإسلاميين من العودة إلى الحياة العامة وتعيين الترابي لشغل منصب النائب العام، وفي سنة 1983سيعلن النميري «ثورة إسلامية» كان لها وقعها على السياسة والقانون والمجتمع السوداني، طبقت العقوبات الجنائية «الإسلامية »، وثم تشريع شرائع إسلامية جديدة[1].

وفي محاولة لانتشال نظام حكمه من التداعي والرد على نقاده وتنصيل نفسه من اللوم لأمراض السودان، توجه النميري لمحاكمة وإعدام مؤسس وزعيم «الإخوان الجمهوريين» محمد محمود طه بتهمة الارتداد عن الدين.

أطيح بالنميري سنة 1985، عن طريق انقلاب عسكري، وانتخبت حكومة مدنية ترأس وزارتها «الصادق المهدي» بعد أربع سنوات أي في سنة 1989، ثم أطيح بحكومة المهدي عن طريق انقلاب عسكري آخر بزعامة عمر البشير، الذي عزل البرلمان وألغى الأحزاب السياسية، وفي سنة 1996، أجرى السودان انتخابات غير حزبية انتخب البشير فيها رئيساً والترابي رئيساً للمجلس[2]. فلماذا استحضار هذا السياق؟

= شورى بينهم) إلى شعار آخر يقوم على المزاوجة الثقافية (الشوراقراطية) والتبني المطلق لاحقاً للشق الثاني المكون لهذه المزاوجة من حيث أسلوب التغيير وأشكال التنظيم ولعل كتاب **الزحف نحو الديمقراطية** لرئيس حركة (حمس) الحالي يعبر عن هذه الحقيقة. ينظر: احميدة النيفر: (م. س)، ص 137.

(1) جون اسبيزيتو: **الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع**، ترجمة هيثم فرحات، ط 1، 2002، ص 106 وما بعدها.

(2) نفسه.

لقد قمنا باستحضار هذا التاريخ لطرح الأسئلة الآتية:

- لماذا وافق الترابي على ذلك التطبيق الفج للإسلام من طرف النميري؟
- لماذا سمح الترابي؛ وهو النائب العام؛ بإعدام محمد محمود طه؟
- ولماذا تحالف مع انقلاب عمر البشير الذي ألغى الأصول الديمقراطية؟

طرح هذه الأسئلة وغيرها لا يتغيا الإجابة عنها بشكل مباشر، فالموضوع ليس بصدد الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، وإنما استحضار بعض النماذج التي ستبين الانقلاب الذي سيحصل في فكر حسن الترابي نفسه من متحالف مع الانقلاب العسكري إلى إدانته، ومن السماح بحكم الإعدام - على من اعتبر أنه ارتد_ إلى تحريم حد الردة من الأصل، ومن مشاركته في انتخابات غير حزبية إلى دعوته إلى التعددية؟

وهو ما سيدفعنا إلى الرجوع إلى بعض أفكار الترابي القديمة، والتركيز على ما أنتجه حديثاً في ما يتعلق بالمسألة السياسية، وبخاصة الموقف من مبادئ الديمقراطية، يقول «روجت الديمقراطية باسم التعددية الحزبية، كما أن كثيراً من الإسلاميين المخلصين جداً يحاولون أن يقولوا إن الحزبية موجودة في الإسلام، وإن نصوص القرآن ضد الحزبية لا تعني رفضاً. ولكن الذي يعبر عن التوحيد والذي يعبر عن النزعة التوحيدية السياسية هو نظام يقوم أولاً على الحرية رمزاً لعقيدة التوحيد، حيث ينبغي أن يكون كل فرد متجرداً لله، قائماً بالقسط لا تفتنه عصبية لحزب ولا قبيلة»[1].

ويعتبر الترابي هنا الديمقراطية موضة كباقي الوافدات من الغرب وركيزتها الأساسية هي الحزبية التي اعتبرها تتلاقى مع نظام الإسلام، فهدف حركته لا «ينبني على الفلسفة الإصلاحية الديمقراطية على مفهوم الحرية الإباحية الذي روجته نزعات الإيمان بالإنسانوية المطلقة بل تسعى بتربيتها لتحرير الإنسان وتطهيره من شهوة الهوى وسلطة الغير ليسلم لله وحده»، ويحدد هذا الموقف من الديمقراطية بقوله «وأياً ما كانت عيوب الممارسة الديمقراطية حيثما كانت بالنسبة

(1) حوار مع حسن الترابي في مجلة **قراءات سياسية**، السنة 2/ ع 3/ 1992، ص 31.

إلى نظيرتها، فالحركة تعلم أنها في السودان أشد زيفاً وأسرع تلفاً من جراء الخلل السياسي الداخلي والتدخل الإمبريالي الخارجي. فلذلك لا تتنكب الحركة الديمقراطية باستخفاف أو غدر، ولكنها لا تتوهم أن الإصلاح كله دائماً ديمقراطي المنهج»[1].

وقدم الترابي ورقة عن الشورى والديمقراطية، استهلها بنقاش المصطلح والمفهوم، إذ يحاول تذويب الفروق بين المفهومين، كما يظهر استعداداً لاستعمال الكلمتين بالتبادل وكأنهما مترادفتان، معتبراً أنه في حالة الصحوة أو النهوض لا مانع من استعمال الكلمات والمفاهيم الأجنبية والعكس صحيح أي رفضها في حالات الحذر والفتنة، حيث يقول في هذا الإطار «فالمعاني التي تقتضيها الشورى وتؤسس عليها الديمقراطية، معان منبثة في الدين كله، وقد حاولنا أن نناسب بين الديمقراطية والشورى، لئلا يكون في اختلاف اللغة ما يوهم باختلاف المعنى ويعيق الفهم والتفاهم، ولكن يلزم من بعد تحر للدقة وضبط الفهم، أن نحرر مغزى نظام الشورى بإمعان لئلا نتجاوز عن مقتضيات الشورى التي تتباين ومقتبسات الديمقراطية الحديثة بصورها الليبرالية أو الشعبية، فيرد الخلط بين نظام إسلامي ونظام غربي».

ويعدد الفروق بين الديمقراطية والشورى، ويذكر أولها بأن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس في ظل حكم لا ديني، ولا مجال في الإسلام - حسب رأيه- لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان، والثاني أن الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة، وإنما هي نظام حياة، ويقصد أن الديمقراطية جردت لتكون تعبيراً سياسياً فقط، أي الديمقراطية الشكلية بين ما صار من البديهيات الحديث عن الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. والفرق الثالث أن السيادة في الديمقراطية الغربية التي تسند في النظرية الدستورية للشعب، بينما في الإسلام لا تعني سلطة للشعب مطلقة بل سلطة للشعب وفقاً للالتزام بالشريعة، والفرق الرابع

---

(1) حسن الترابي: **الحركة الإسلامية في السودان**، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1989، ص 252.

بين الشورى والديمقراطية الغربية هو أن الأخيرة تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الأخلاق وأخيراً الفرق الخامس، أن الديمقراطية الشورية أدعى لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب»[1].

هذا الإلحاق للديمقراطية بالشورى الذي يمارسه الترابي تعرض لكثير من النقد على أساس أن الشورى ليست الديمقراطية لعدم وجود طريقة ثابتة لاختيار الحاكم أو تحديد مدة ولايته أو حق خلعه لو انحرف، وتأكيد حق المعارضة والاختلاف، وحقوق الإنسان الأساسية الأخرى، كما أن الخلاف يدور حول إلزامية الشورى، إذ تترك لتقديرات الحاكم نفسه وضميره وأخلاقه ومدى خشيته لله[2].

النقد لم يقتصر على خارج عقل الترابي، وإنما انخرط الأخير في نقد نفسه بنفسه سواء صراحة أو تلميحاً فنجده يعلن «التجربة التي أسستها الحركة الإسلامية بانقلاب عسكري اتعاظاً من تدابير الغرب السافرة التي تجهض أيما نهضة إسلامية ولدتها الديمقراطية الغربية لأن نفي الدين والإسلام خاصة أعلى قيمة عندهم من مبدأ الديمقراطية»[3]. ويوجه نقداً حاداً للعسكر «الفئة المنظمة الإسلامية التي دبرت الانقلاب الثوري تعسر فيها أن تنفتح لأي مسلم متذكر من عامة الجماهير أو لاحق يتزكى عبر حركة الثورة المتطورة، بل فتن القادة العسكريون بما كسبوا من ظاهر الفضل بالثورة ونهموا بذوق السلطة واستكبروا حتى على المفكرين الهداة للثورة»[*]، ولا زال الترابي يصر على أن الانقلاب الذي تحالف معه يعتبر حركة ثورية[4]، ويرجع سبب الإخفاق إلى فتنة السلطة التي تصيب الثوار الذين ساقوا

---

(1) حسن الترابي: «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، مجلة **المستقبل العربي**، السنة الثامنة/ العدد 75، أيار/ ماي 1985، ص 13.

(2) حيدر إبراهيم علي: **أزمة الإسلام السياسي (الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً)**، مركز الدراسات السودانية، مطبعة دار قرطبة، الدار البيضاء، ط 2، 1991، ص 198.

(3) الترابي: **السياسة والحكم بين ألأصول وسنن الواقع**، دار الساقي، بيروت 2003، ص 43.

(*) سئل الترابي في أحد البرامج التلفزيونية: فقال إذا أتيحت لي الفرصة للرجوع إلى الوراء فإني لن أتوسل بالقوة من أجل التغيير.

(4) الترابي: **السياسة والحكم بين ألأصول وسنن الواقع**، ص 58.

الجماهير «ولم ينزلوا عليهم بهدى مفصل للصلاح إلا شعارات عامة» وانخرط في نقد الزعامة والانصياع لرأي السلطان، لكن ما هو مضمون هذه «التوبة»[*] التي أعلنها الترابي؟

لأول مرة يرد في كلام الترابي الحديث عن «المواطنة» مقرراً أن «من هدي الإسلام أن يؤسس الحكم على عقد مواطنة ونظام سلطان، وأن تسود للأفراد حرمات وحريات ومساواة أساسية كيفما اختلفوا أفراداً أو جماعات، وألا يتولى أحد السلطة العليا عنوة بل بخيار الرعية انتخاباً حراً عدلاً، وأن تكون قرارات الأمر العام الكبرى عن شورى بإجماع أو رأي غالب، وأن تتفاصل تناظيم السلطة وتتكامل وتتوازن وتتضابط تقاسماً للسلطة لا احتكاراً، وأن يكون الأصل في العلاقات الدولية السلام أو الدفاع عند العدوان، تلك أحكام إسلامية، كلها معروف مقبول في ميزان الإنسانية كافة، مبادئ عليا لازمة لا سبيل في دولة للشذوذ عن بعضها من بعض الرعية، لا سيما أنها تؤسس على الحرية والشورى والعدالة وفيها بوح رأي للملل والنحل والطوائف، فإن تجمع أهل ملة في إقليم لهم تباح قسمة السلطات كلها في سلطان الدولة»[1].

هذا الالتفات لقضية المواطنة، يبدو أنه جاء فقط لحل قضية الانقسام الديني الحاصل في السودان بدليل استمرار الترابي في طرح مفهوم «الرعية» بالمحاذاة مع مفهوم المواطنة، ودليل ذلك هو قوله «شخصياً أتحدث مع النصارى وأقول لهم ارجعوا إلى عيسى عليه السلام لم يقل هذا وأن حوارييه لم يكونوا كذلك فتركوا ما يفرقهم إلى ما يجمعهم. وأتحدث إلى المسلمين بجرأة كذلك بأنني لست سنياً ولا شيعياً لكنني أرجع إلى الأصول ولو وجدت خيراً في أي كتاب آخذه وأجدده برأي آخر وأبني عليه أو أتركه إذا لم يكن مناسباً ليومنا هذا»[2].

أما الدستور السوداني فالترابي لا يرى فيه أصل المشكل، وإنما طريقة تطبيق

(*) التعبير من عندنا.

(1) الترابي: **السياسة والحكم بين الأصول وسنن الواقع**، ص 15.

(2) حوار مع الترابي: جريدة **الشرق الأوسط**، ع 9833، 30 تشرين الأول/ أكتوبر 2005.

الشورى هي التي تولد المشاكل، وإن كان يرى أن الدستور يجب أن يكون من طرف جميع الشعب، ولأن «الأحكام السلطانية الدستورية هكذا أعم تعني كل الناس في المجتمع لا بد أن تتصدر منهم جميعاً إجماعاً وعهداً يتواثقون عليه أجمعين. . . ولأنه يستدعي الثبات والاستقرار لابد أن يكون إجماعياً يتخذ عبر إجراءات وئيدة واجتهادات كثيرة لأمور ذات بال وشأن عام وخطر تنشر بين الناس يأتلف كل علمهم وحكمتهم ويتداولون تشاوراً ثم يتولد من ذلك إجماع ينزل بوقعه ويرسو مقبولاً من المجتمع ويثبت لأجل ممتد لا يستخف به عارضاً لأنه لا يتعدل إلا إذا دعا داع هام»[1].

أما حرية الرأي في تصور الترابي فهي مضمونة «فلا تكبت بالصد عن وسائل العلم والصحافة» نافياً بذلك القول الفقهي الذي يدعو إلى قتل المرتد ومقرراً أن «حريات النظر والرأي والمذهب والتعبير لا بد أن تحيي الدين اعتقاداً بالخيار لا انتماء بالميراث مقدراً. ولذلك من ارتد عن دينه فلا إكراه في الدين ولا استتابة أو عقوبة بالسلطان، وإنما التكليف على المؤمنين أن يلاحقوا المرتد بالدعوة والمجادلة حتى يتوب ويستقر أشد إيماناً ويخلص صادقاً لا مراءة وخوفاً من العقاب العاجل».

بهذا الطرح الذي ينفي فيه «حد الردة»، يكون الترابي قد أقر أصلاً من الأصول الأساسية التي تنبني عليها الديمقراطية والتي شكلت أهم تحفظات الفكر الإسلامي على القبول بالديمقراطية. مما جر عليه هذه المرة النقد من الإسلاميين أنفسهم. فضلاً عن النقد الذي تعرض له من طرف العديد من الحكام ومخاطبته الشعوب بذلك قائلاً: «يجوز بل ينبغي للمستضعفين المكبوتين بوقع القوة أن يقاوموا ويثوروا على الطغيان متى لزم وانسدت سبل الإصلاح بالسياسة والسلام»[2].

ويجدر التنويه، أن الترابي كمفكر سوداني لم يكن الوحيد الذي أصبحت لديه طروحات سياسية يمكن القول بقربها من طروحات الديمقراطية، بل سبقه إلى ذلك

---

(1) الترابي: **السياسة والحكم** (م. س)، ص 65.

(2) الترابي: **السياسة والحكم بين الأصول وسنن الواقع**، ص 135.

على الأقل مفكرين بارزين وهما مواطنيه «محمود محمد طه» زعيم الإخوان الجمهوريون(*) والمفكر الراحل «محمد أبو القاسم حاج حمد» الذي ظل يشغل منصب مستشار الرئيس الإريتري حتى توفي سنة 2005، وحتى تتضح أفكار هذا الأخير، يمكن الرجوع إلى أهم الآراء التي تناولها.

يقر حاج حمد بأن التجربة الأوروبية الديمقراطية تأسست على «تقنين الصراعات وليس على إلغاء «الصراع » بالمنطق الإسلامي ضمن ضرورة دخول الناس إلى السلم كافة، فكرست «الدعاوي» السياسية التي تتخذ معبراً عبر الانتخابات للسلطة ثم يكون إهلاك الحرث»[1].

لكنه في الوقت نفسه يعترف بأن التجربة الغربية أدركت هذا النقص الذي يعتري النظام الديمقراطي، حيث «تم تأسيس مفاهيم «المجتمع المدني» ومؤسساته كترياق مضاد حتى ضد مثالب الممارسات الديمقراطية بمنطق «الأغلبية» فأوجدت ضمانات أكثر لضبط الديمقراطية نفسها»[2]، فحمد يعتبر الديمقراطية دون مؤسسات المجتمع المدني يمكن أن تفضي «لاغتيال حقوق الإنسان كما حدث في تجربة الإنقاذ في السودان أو كما حدث في التجربة الأوربية نفسها، فليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلا تجسيداً لنتائج تلك الروح الفاروستية»[3].

وهذا ما جعل حاج حمد يتريث في التماهي مع النظام الديمقراطي كما هو في التجربة الأوروبية التي جاءت «بالحل «الرشدي» على مستوى الشكل دون المضمون، حيث تحولت الحرية إلى لبرالية مفتوحة تكاد تقفز ممارستها فوق شرعة الزواج والعائلة، والإسلام ينبني اجتماعياً على الخطاب «العائلي» وليس الفردي وفي ما يقارب 70 بالمائة من آيات التشريع»[4]. فدعوته تتلخص في تخليص الآليات

(*) حكم عليه بحد الردة عندما كان الترابي نائباً عاماً في السودان على عهد جعفر النميري.

(1) **تساؤلات حول إسلامية المعرفة**، بيروت، ط 1، 2003.

(2) نفسه ص 67.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: **العالمية الإسلامية الثانية**، دار المسيرة، ص 210.

(4) حاج حمد: **تساؤلات. . .(م س)**، ص 64.

الغربية من مثالبها، وكذلك تخليص المفاهيم الإسلامية من مثالبها، لتكون النتيجة هي الأخذ بآليات «شكل» الحكم الديمقراطي وتفعيلها إسلامياً.

وانتقد حاج حمد بدوره دعاة الحاكمية الإلهية، معتبراً أنهم لم يفهموا القصد من طرحها في القرآن، حيث فهمها هو على أنها «مرتبطة بالديانات السابقة على الإسلام، فالديانات المرتبطة بعالم «الإرادة الإلهية» تستوجب الحاكمية وحاكمية الاستخلاف والتدخل الإلهي المنظور، أما تلك المرتبطة «بعالم الأمر الإلهي» - وليس غير الإسلام- فإنها ترتبط بحاكمية البشر لأنفسهم وفق فهمهم للكتاب وبملء عقلانيتهم وحريتهم، وبالكيفية التي يحددون بها «شكل الحكم»، أما القرآن فإنه يمنحهم «المنهج» ويصبح التدخل الإلهي هنا غير منظور كتنزلة ملائكة بدر مثلاً، ونصرة الله لنبيه غيباً»[1].

أما تلك الحدود التي فهمها الفقه كجوهر إسلامي فإنها في نظر حاج حمد، تنتمي إلى «شرعة السيف والإكراه المناطة بالتشريع اليهودي كالرجم وحد السارق وقتل المرتد، أما الإسلام فهو مبني على الحرية التي هي مبدأ تكويني في جبلة الخلق الإلهي للإنسان المزود بقوة الوعي الثلاثي السمع والإبصار والأفئدة»[2]. ويضيف «فالفقهاء الذين جردوا الإنسان من مطلق حريته بمنطق الحاكمية لله جعلوا الإنسان عبداً مملوكاً لله وبما يتطابق مع مملوكيته للبشر في المجتمع البدائي العبودي، وهذا ما رفضه الله رفضا قاطعا وجازما في سورة النحل حين رفض المماثلة بين العبودية له والعبودية للإنسان، حيث وصف الله عبده بأنه حر التعبير، غير مستلب إلهياً، وقد زوده الله بقوة «الوعي الثلاثي: السمع والبصر والفؤاد» وماثله بالطير حراً في جو السماء، مطلقاً لا يمسك به إلا «الإله الأزلي» في حين أن العبد المملوك «أبكم» مجرد من حق التعبير وحق التفكير وحق الوعي»[3].

هذا الفهم للحرية هو الذي حفز حاج حمد إلى الدعوة إلى علمنة الدولة

---

(1) حاج حمد: **تساؤلات. . .(م س)**، ص 62.
(2) نفسه، ص 61.
(3) نفسه، ص 31.

والسياسة على اعتبار أن الإسلام دين مجتمع وليس دين دولة «والذين يجمعون بين الدولة والدين إنما هم ثيوقراطيون من دعاة «الحاكمية الإلهية» الذين ينصبون أنفسهم خلفاء لله عنها في الأرض وهذا نقيض إسلامية المعرفة»[1]. فعلمانية الدولة وفق هذه الرؤية؛ أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكدها القرآن كما أن «مؤسسات الدولة المعلمنة من فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكفل دستورياً دور المواطن والشعب بمعزل عن منطق «الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف» الخاصتين بالدين اليهودي وبالإسرائيليين لإطلاق «حاكمية البشر» كما ينادي بها القرآن بعد ختم الرسالة ولنبوة»[2].

إن هذا التبني للعلمنة من طرف حاج حمد لا يمنعه من انتقاد تلك العلمانية التي تحولت إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، يقول «إن الكلام عن العلمانية لا يعني البتة نفي الدين، بما هو إرث تاريخي وتجربة، أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها وتجاوزها، وكما أنه لا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوتيته وأن يعرى من علمانيته، فلا يمكن له، أيضاً، أن يتجرد عن منازعه القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك. فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي»[3].

وبكلمات يمكن القول إنه في الوقت الذي كان فيه حسن الترابي منخرطاً في تجربة الإنقاذ، منغمساً في سلبياتها كزعيم سياسي، لم تكن الساحة الفكرية خالية من مفكرين لديهم طروحات يمكن وصفها بـ«المستنيرة »، وهو الشيء الذي نستنتج من خلاله أسباب التحول التي ظل يعرفها فكر الترابي. فالعلاقة هنا علاقة تفاعل، كما أن للبيئة دوراً في إحداث التغيير المطلوب، فالعمق الإفريقي والثقافة العربية والتنوع الديني والثقافي كلها عوامل من شأنها خلق نقاشات تدفع بالفكر إلى التقدم ولو بشكل نسبي.

---

(1) حاج حمد: **تساؤلات. . .**(م س)، ص 31.

(2) نفسه، ص 30.

(3) نفسه، ص 32.

ثانياً: الغنوشي: حرية منقوصة خير من الاستبداد

يحاول الغنوشي، عن طريق التفسير الظاهري لاستقرار النظام الداخلي ومقبولية أمور مثل الأكثرية في الحكومة الإسلامية، أن يؤكد بأن الديمقراطية الغربية في قالبها الظاهر وأساليبها التنفيذية تجد في الحكومة الإسلامية مكانها المناسب، وعلى هذا ينكر وجود اختلافات رئيسة بين الحكومة الإسلامية والديمقراطية الغربية، بل ولا بينها وبين المدنيات المختلة في العمل والتطبيق.

وقبل أن يصل الغنوشي إلى هذا المستوى من تقبل الديمقراطية، فإنه قد مر من مرحلة يمكن وصفها بأنها حادت عن المبادئ التي آمن به الغنوشي في ما بعد، ودون الاستغراق في تناول تلك المرحلة نبرز بعض ملامحها:

- فلما كان الغنوشي رئيساً للجماعة الإسلامية، التي ستتحول إلى حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة حالياً، أصدرت الجماعة بياناً تندد فيه بانتفاضة 26 كانون الثاني/ يناير 1978 العمالية واعتبرته هيجة مفتعلة من عمل اليسار؛

- لقد جاءت النصوص الأولى التي تم تداولها في هياكل الحركة منتقدة للغرب، فهي تعتبره مصدر الأزمات وسبب تخلف العالم الإسلامي، وتعيب على الحركات الاصلاحية في القرن التاسع عشر موقفها الداعي إلى الاقتباس من الغرب، فقد اعتبرت مجلة **المعرفة**[1] أن نهاية الغرب الرأسمالي المسيحي أصبحت وشيكة، ثم تمضي المجلة في انتقاد المشروع الإصلاحي الذي نادى به كل من الأفغاني وعبده وخير الدين التونسي وخاصة دعوتهم للاقتباس من الغرب «هل كان الذي شاهده الجنرال الوزير حضارة فعلاً حتى نضطر لنسخها؟ نحن لا نطالب الجنرال خير الدين بأن يتوقع في أواسط القرن التاسع عشر ميلادي المعادلة الآتية:

الغرب = تلوث + انتحار + جريمة + تضخم مالي + جنون + بطالة +

---

(1) رغم أن في هذه الفقرات تعميم وإطلاقية، إلا أنها تساعد في فهم الرؤية الفكرية والسياسية لقادة الحركة ومنهم الغنوشي، على اعتبار أن المجلة تصدر عن الحركة وتحت إشراف القيادة.

مخدرات. . . ومازال هناك من يردد الآن كلام خير الدين حتى بعد أن تبين أن الِماء مجرد سراب[1]»؛

■ إذا كانت المواقف السابقة عامة ولا تخص الغنوشي تحديداً، فإن موقفه من حادث باب سويقة[2] يحدد فعلاً رؤيته آنذاك، إذ اعترف في بيان أصدره من الخارج بمسؤولية الحركة عن هذه الحادثة واعتبر ذلك رد فعل على العنف المسلط عليها، كما تسببت هذه الحادثة كذلك في تجميد عبد الفتاح مورو لعضويته بالحركة وإدانته لهذه العملية[3]؛

■ وكي لا «ندعي» على الغنوشي، نتركه يتحدث بنفسه عن تلك الأخطاء والمراجعات التي قام بها، نجده يصرح «. . ولما شهدنا هذه الانفجارات الشعبية العامة التي تقودها النقابات، فوجئنا، وتبين لنا أن بضاعتنا الثقافية وهي بضاعة واردة علينا من المشرق خاصة، مع بعض الإضافات المغاربية ممثلة في فكر مالك بن نبي، لم تكن تؤهلها لإدراك عمق المسألة الاجتماعية، مسألة الصراع على الثروة (. . .) ودخلت الحركة سلسلة من المراجعات الفكرية انصبت على مراجعة فكر سيد قطب، رحمه الله، الذي كان له التأثير في العشرية التي سبقت. لما حمله هذا الفكر من تركيز على المسألة العقدية وعلى المسألة الخلقية وإهمال يكاد يكون كاملاً لمسألة الثروة، ومسألة الديمقراطية والحريات العامة (. . .)، ولقد كان لا بد من إحداث مراجعات في فكرنا (. . .)، ولقد كان من الطبيعي إثر هذه المراجعات أن تقف الحركة موقفاً معتدلاً إصلاحياً من بدايات المشروع الديمقراطي في تونس

---

(1) ابن محمد: «تأملات في شخصية خير الدين»، المعرفة ،ع 10، 1975، ص48 بتوسط من اعلية علاني: الإسلاميون بتونس بين المواجهة والمشاركة 1980-2006، ضمن كتاب: **الإسلاميون والحكم** (م. س)، ص154-155.

(2) وقعت الحادثة سنة 1991، عندما قام عناصر من حركة النهضة باحتلال مقر خلية للحزب الحاكم في قلب العاصمة وشد وثاق حارسي المقر.

(3) اعتمدنا في نقل هذه الرواية على اعلية علاني (م.س). وما دفعنا لعدم التشدد في التأكد منها هو أنها تعود إلى الماضي وأن صاحبها قد تغير موقفه من العنف ومن ردود الأفعال، في ما يصرح به على الأقل.

فتقدمت بطلب باسم حزب «الاتجاه الإسلامي»»[1].

بعد هذا المخاض سيدخل الغنوشي بمعية مجموعة من زعماء حركة النهضة في مراجعات فكرية وتصورية، خاصة مع الاحتكاك بالغرب الذي لم يجده الغنوشي كما كانت تصوره مجلة **المعرفة** التابعة لجماعته.

فعلى عكس الكثير ممن أسهبوا في رفض الديمقراطية عن غير علم، حاول الغنوشي التوسل بمعرفة تاريخية وواقعية للديمقراطية ولواقعها في الغرب الحديث، بإرجاعه حسنات النظام الديمقراطي إلى «إيجابية ذلك التصور الإنسانوي (Humanisme) الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، وإن قصوره في تحقيق التوازن في شخصية الفرد بين مطالبه الروحية والمادية وفي تحقيق التوازن بينها بدل الاستغلال والتسلط إنما يعود إلى تصور تلك الفلسفة في صبغتها الإصلاحية الدينية التي كرست الفصل بين العقل والروح، والروح والمادة، والدين والحياة، ومحاولة المحافظة على توزيع السلطة بين الله وقيصر»[2].

إن النظام الديمقراطي، في ما يرى الغنوشي، شكل ومضمون، فهو من حيث «الشكل إقرار بمبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطة؛ وهي سيادة يمارسها بالانتخاب وبما يتمتع به من حقوق المساواة، وفصل السلط، والتنظيم السياسي والنقابي، وحق الحكم للأغلبية، وحق الأقلية في المعارضة من أجل حيازة السلطة شرعياً». أما من حيث المضمون، فهو «اعتراف بذاتية الإنسان وكرامته، ونص على حقه في المشاركة السياسة في إدارة الشؤون العامة، على اعتبار أن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثلي، ثم على اعتبار أن المثل الأعلى للديمقراطية هو أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسه بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات»[3].

---

(1) الغنوشي: «نظرات حول الديمقراطية في المغرب العربي»، مجلة **الإنسان**، ع 1، آذار/ مارس 1990، ص 60.

(2) راشد الغنوشي: **المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي**، مطبعة دار قرطبة، البيضاء، ط1، 1994، ص 33.

(3) نفسه، ص 77.

عندما ينظر الغنوشي إلى فلسفة سياسة الغرب يرى بوضوح الاختلاف بين الديمقراطية الغربية والحكم الإسلامي في الأصول والأسس، ولكنه عندما ينظر إلى الآلية الظاهرية في تطبيق الديمقراطية الغربية والحكم الإسلامي، يظن أنه بتوحيد الرؤية الظاهرية يبرز التعارض، وتندرج الديمقراطية ضمن نموذج الحكم الإسلامي[1].

وينتقد الغنوشي دعاة الدولة الدينية معتبراً ذلك غلواً ثيوقراطياً أملته وكرسته المظالم السياسية، والعصبيات العرقية، والمصالح الحزبية الضيقة. وإنما الحق وميزان الاعتدال ما ذهب إليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً من أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، الدين أس والسلطان حارس»[2]. أما الدولة الدينية التي يصبو إليها فكر الغنوشي فهي دولة سلطتها سلطة مدنية ديمقراطية لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث «علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام. أما ما تبقى فهي وسائل يؤخذ بها على قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة ألا وهي ما نص عليه أو تضمنه أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما يخالفه».

لكن الغنوشي، مثل معظم الإسلاميين، يقف في الاعتراف عند نقطة استدراك نقدي يستعيد فيها موقعه كمسلم يتمتع بمنظومة قيم مختلفة، ويقيم بها المسافة الضرورية مع موضوع يخشى أن يأخذ الانبهار به إلى حيث يفقد ماهيته، عند نقطة

---

(1) يرى الغنوشي في آخر ما توصل إليه فكرياً أن «حاجة المسلمين إلى الديمقراطية جهازاً لتفعيل الشورى المعطلة منذ قرون مديدة، لا تقل عن حاجة الديمقراطية الغربية الهاربة من الله - بسبب ملابسات خاصة- والموظفة لصالح فئات وأقوام ضد مجموع البشرية، إلى منظومة قيمية روحية مادية واجتماعية سبيلاً لإنقاذ التمدن المعاصر والاشتراك في بناء مستقبل تتجه التقنية قدما لتحويله إلى قرية واحدة. . .». راشد الغنوشي: **نحو زيجة ناجحة بين الديمقراطية والشورى**، موقع الجزيرة نت على الرابط: http://www.aljazeera.net/NR/exeres

(2) الغنوشي: **المبادئ الأساسية للديمقراطية**، ص 29. رغم أن أصل هذه النظرية يوجد في التصور الفارسي للعلاقة بين الدين والسياسة كما نظر له أردشير. لقد استفاض عبد الجواد يسين في هذا الموضوع الذي يمكن مراجعته ضمن كتابه **السلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية**، الصادر عام 2009 عن المركز الثقافي العربي وهو جزء ثان.

الاستدراك تلك ، يسجل - مثل آخرين تحفظه الفلسفي، لا السياسي، على الديمقراطية الغربية، فيكتب «إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية. . . تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها، وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوي. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم. . . إلى مؤسسة الحكم المنبثقة عن إرادة الشعب»[1].

غير أن استدراك الغنوشي النقدي لا يدفعه - مثل الآخرين- إلى الحكم بصورية النظام الديمقراطي ونسبية نموذجه، ولا يبرر لديه رفضه تحت أي ذريعة، بل لا يتحرج في أن يعرفه بأنه «أفضل الأنظمة التي تمخض عنها الفكر البشري»، محذراً بالقول إنه لا ينبغي «الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه وإلا كان ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد. وإن مجتمعاً محكوماً بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم، وغني عن البيان أن مثل هذا الدفاع عن النظام الديمقراطي، بعيداً عن رؤية التجافي بينه وبين رؤيتنا الإسلامية للعلم والمجتمع والسياسة، ويؤسس لوعي الجوامع بين الديمقراطية والشورى، لا من حيث هما تستندان إلى خلفيتين مختلفتين، بل من حيث هما تشتركان في المبادئ السياسية نفسها، وتتحدان بالمنطلقات النظرية نفسها في وعي مجال السياسة».

تطرح هذه العلاقة القرابية بين الديمقراطية والشورى سؤالاً: هل يمكن تحقيق الشورى - كمبدأ إسلامي- في إطار النظام الديمقراطي القائم؟ أم ينبغي العودة بالديمقراطية إلى أصولها الشورية؟

إذا فتحنا الباب أمام الإمكانية الأولى، توافرت فرص أكبر للمصالحة بين

---

(1) عبد الإله بلقزيز: **الدولة (م س)**، ص 180.

المبدأين، أما إذا تشبثنا بالفرضية الثانية، فإننا نعدم كل إمكانية لخوض الإسلام والمسلمين تحدي الديمقراطية المعاصرة، لعل الغنوشي تنبه إلى الأمر حين شدد على «أنه، وفي إطار النظام الديمقراطي، يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضية فكرية مختلفة، وهذا معناه أنه لا سبيل إلى التفكير في فرضية الشورى خارج واقع الديمقراطية القائم»[1].

فالنص والشورى أو العقل والنقل أو الالتزام والحرية «شريعة وشورى الناس» هما المبدآن الرئيسان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية في نظر الغنوشي، بحيث لما سئل في ندوة صحفية عن موقفه من التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة أجاب بما يلي: «. . . نحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد أي تجاه من الاتجاهات، ولا نعارض البتة قيام حركة سياسية أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا إلى السلطة ليس إلا، ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه، وهذا الموقف هو منطق مبدئي إسلامي أصولي شرعي».

لكن هذا الاعتراف لم يطمئن الكثير من منافسيه السياسيين حيث اتهم بازدواجية الخطاب، الشيء الذي دفعه إلى الإجابة بقوله «بماذا يمكن تبرير الازدواج في موقف الإسلاميين، إذا ما تحالفوا اليوم مع علمانيين من أجل إقرار الحرية للجميع، وبين

---

(1) إلا أن للشورى ضوابط أخلاقية ثابتة نصت عليها الشريعة مثل أنه لا اجتهاد مع النص - تجعل الشورى تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية - وليس في دائرة مصلحية لمجموعة أو لقومية، كما هي حال الديمقراطيات العلمانية التي تجعل مصلحة قومية محددة المقياس الأعلى والمتحكم الوحيد في القرار، فيكون احتلال العراق مثلاً أو فلسطين مادام قد اتخذ بشكل ديمقراطي من مؤسسات منتخبة مشروعاً أي ديمقراطياً- بينما تظل الشورى ملتزمة بضوابط أخلاقية إنسانية.
حوار مع الغنوشي على موقع www.islamonline.net صفحة قضايا معاصرة.

مصادرة حقهم غدا إذا حصل الإسلاميون على الأغلبية، فأقاموا حكم الإسلام، أليست القاعدة كما تدين تدان؟»[1]. قصد الغنوشي بالحرية السياسية: أن تكون الأمة صاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيار الحاكم ومراقبته ومشاركته، أو في عزله.

هل هذا يعني أن راشد الغنوشي قد طلق المفاهيم القديمة التي تدعو إلى الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة؟

إذا ما تتبعنا آخر حوارات الغنوشي نجد أنه لم يحسم مع هذه المفاهيم، وإنما قام فقط بتحديثها، فعندما سئل عن الدولة الإسلامية أجاب «أن الإسلام برنامج إلهي شامل لحياة الإنسان، وذلك معنى التوحيد الإسلامي، ومن تم فالدولة الإسلامية: نظام سياسي اجتماعي تتحدد هويته من خلال الالتزام بمرجعية النص - من كتاب وسنة- بوصفه المصدر الأعلى للتشريع، والالتزام بالشورى مصدراً للشرعية، أي اعتبار الأمة مصدر شرعية الحاكم والحكم، وللشورى ضوابط أخلاقية ثابتة تجعلها تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية... وبخصوص الخلافة على منهاج النبوة وفق الوسع والاجتهاد فهي هدف كل المسلمين الواعين بدينهم، وهو ليس هدفاً خيالياً» أما مطلب الدولة الإسلامية في الغرب اليوم فهو لدى الغنوشي «مطلب غير واقعي وبالتالي غير إسلامي»[2].

إذن، فالدولة الإسلامية لا زالت قائمة في فكر الغنوشي غير أن الذي تغير هو المضمون حيث سيادة الحريات والتعددية السياسية والدينية ونبذ العنف، أما الخلافة فهي «متيسرة اليوم عن طريق الاستفادة من الثورة الإعلامية».

الجديد عند الغنوشي ليس الأشكال وإنما الأهداف، فبعد أن كانت الخلافة أصلاً من أصول الدين وواجباً عقائدياً والدولة أساساً لقيام الإسلام، أصبحت الغاية هي المصلحة، فمصلحة المسلمين اليوم هي «التوحد كما توحدت باقي الأمم»، أي إن

---

(1) الغنوشي: **الحريات العامة (م س)**، ص 260. نود الإشارة هاهنا إلى أننا لم نتطرق إلى أي من مواقف الغنوشي بعد الثورة التونسية ووصول الحركة التي يرأسها إلى كرسي الحكم، وذلك لضرورات منهجية.

(2) حاوره موقع islamonline.net صفحة قضايا إسلامية معاصرة 2006.

رؤية الغنوشي لم تعد ثيولوجية كما لدى كثير من الفكر الإسلامي، وإنما توجه سياسي لا يدخل مخالفه في ساحة الشرك أو الكفر. فنجده في خاتمة كتابه **الحركة الإسلامية ومسألة التعبير** يدعو الحركة الإسلامية إلى تحديد موقفها من ثمانية مبادئ أساسية:

1- تحديد موقفنا من التراث.. ما هو ملزم منه وما هو غير ملزم؟

2- تحديد موقفنا من الغرب.. ما نأخذ منه وما نترك؟

3- تحديد نظرتنا للواقع.. علاقتنا مع تشكيلاته؟

4- ما أدوات التغيير التي نستخدمها؟ وهل نعتبر الشعب فيصلاً في اختيار الحاكم ونعيد له حقه كخليفة لله في الأرض؟

5- الدعوة إلى الإسلام من خلال حاجات الناس وهمومهم.

6- التربية المتكاملة على المستوى الفكري بتنمية الروح النقدية وتوخي الموضوعية.

7- العالمية في الحركة الإسلامية تحقيقاً لمبدأ التوحيد، وهو أساس العقائد الإسلامية فضلاً عن أن العالمية هي روح العصر.

8- الاعتماد عل التخطيط ، والكم مبدأ أساسي في التخطيط، وكثيراً ما تهمل طريق القياس الكمي وتلغى برفع شعار «المهم الكيف لا الكم»[1].

لقد رفض الغنوشي العنف كأداة للتغيير، مركزاً الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسية، كما رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من «إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل طاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف..»[2]، فبالنسبة إليه أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز، حسب زعيم حركة النهضة، بـ «نوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل

---

(1) راشد الغنوشي: **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ط1، 2002.

(2) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الإسلام** (م.س)، ص 337.

الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير وعما هو ظلم وباطل. . .[1].

بدأ الغنوشي إذن، رافضاً للغرب ولمنتجاته الفكرية وأنظمته السياسية، وانتهى بين أحضان هذا الغرب ولاجئاً إليه ومستفيداً من المبدأ الديمقراطي، ومتمتعاً بحرية التعبير التي لم يشهد لها وجوداً في بلده الأصلي. لذلك استقبله، بعد نجاح الثورة التونسية، بعض المتوجسين من مشروعه في مطار تونس بشعار «لقد حمتك العلمانية الغربية، فلا تنسى ذلك»، وهو التحدي الذي تواجهه اليوم حركة النهضة عندما تسلمت رئاسة الحكم عبر انتخابات حرة. فهل ينجح الغنوشي، ومعه حزبه، في تنزيل ما يؤمن به من أفكار وتصورات آمن بها لحظة تواجده بالغرب العلماني؟ أم أن التأثير السلفي والواقع التونسي سيدفعاه إلى تغيير مواقفه مرة أخرى؟

---

(1) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الإسلام** (م.س)، ص 96.

الفصل الثالث

التفكير السياسي الإسلامي خارج الدول العربية

كثير من الأبحاث التي يكون منطلقها أو غايتها الفكر الإسلامي، تقتصر على الفكر الذي أنتج في البيئة العربية سواء باللغة العربية أو بغيرها، لكن هذه الدراسات لا تتجاوز هذه الحيثية العربية إلى الفكر الإسلامي الذي نُظر له في بلدان وحيثيات جغرافية مغايرة للمنظومة العربية. فالفكر حتى يكون فعالاً لا بد أن يعبر عن هموم صاحبه والأسئلة المطروحة عليه وإلا كان مجرد ترف ومحاولة للقفز على وظيفة التنظير التغييرية.

من هذا المنطلق ووراء هذه الخلفية التفسيرية حاولنا في هذه الدراسة الإطلالة على الفكر الإسلامي في علاقته بوسطه، حتى تتضح طبيعة الحلول التي يطرحها، ومدى تأثر صاحب الفكر بالمناخ السائد، سواء كان هذا المناخ فكرياً أو ثقافياً أو سياسياً أو اقتصادياً، فالمفكر الذي يولد في بلد أوروبي ويعايش نظرياته السياسية وتطبيقاتها، ويستفيد من مناخ الحريات والحقوق، ليس هو نفسه الذي وإن كان ينتمي إلى دولة أوروبية، إلا أن هذه الدولة مغايرة للدولة التي نشأ فيها الأول سواء من حيث التطور الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي، حيث إن المفكر الذي ينشأ داخل هذه الدولة سيكون له وجهة مغايرة للذي عاش (المفكر) في دولة متقدمة.

لهذا ثم اختيار نموذجين للتمثيل لهذين الوسطين، النموذج الأول نخص به كلاً من طارق رمضان، الذي يطرح نفسه كمسلم سويسري وروجيه غارودي الفرنسي الأصل؛ في حين تم تخصيص النموذج الثاني لعلي عزت بغوفيتش، الذي فتح عينيه على وسط أوروبي لكنه في عداد (الوسط) الدول المتخلفة التي عانت من الاستعمار، والذي قاد معركة مقاومته هو نفسه (علي عزت)، وترأس دولة البوسنة حتى وفاته.

هذا على مستوى الفكر الإسلامي المنتمي للمنظومة الأوربية، أما نظيره الآسيوي والذي سنخصص له ذلك النوع من الفكر المرتبط بمرحلة التأسيس لدولة إسلامية ورديفه الذي فضل البقاء في البلد الأم على الدعوة إلى الاستقلال، نعني بالأول «أبو الأعلى المودودي» الذي تزعم الحركة الإسلامية في باكستان حتى وفاته، أما المثال الثاني فنخصص له كل من «أبو الحسن الندوي» و«همايمون ظهير الدين».

وقصة هذا التمايز بين الزعماء المسلمين، يقف خلفها ميلاد باكستان والمخاض الدموي الذي سبق ذلك، إذ تطلب الأمر هجرة مئات الألوف من مسلمي شرقي البنجاب حيث سادت الأغلبية الهندوسية، بينما هاجر الهندوس من البنجاب الغربية التي اعتبرت صميم باكستان، وتعرض المهاجرون من هذه المناطق أو تلك لاضطهادات الأغلبية هندوساً كانوا أو مسلمين.

وقد يجدر بنا أن نتوقع وجود نموذج أمثل للدولة الإسلامية في باكستان، وهو النموذج الذي انبثق عن رغبة مسلمي الهند في أن يحددوا مصيرهم في دولة خاصة بهم.

وهنا يظهر أيضاً للعيان مدى صعوبة الاتفاق على ماهية الدولة الإسلامية، وما ينبغي أو ما يمكن أن تكون طبيعتها في ظل الظروف الواقعية الملموسة في عصرنا الحاضر.

لقد نشأت الحركة الباكستانية في الفترة الزمنية الواقعة بين الحربين العالميتين كرد فعل على محاولات إضفاء الطابع الهندوسي على الروح الوطنية الهندية[1]، أي على المحاولات المستمرة للتوحيد بين هذه الروح الوطنية والديانة الهندوسية، ولقد خرجت الطليعة الداعية للحركة الباكستانية من صفوف الطبقة الوسطى المثقفة ثقافة غربية. وقد تصوروا أن الجماعة التي يمكن أن تضم جميع مسلمي الهند لا يمكن أن تحقق أو يكتب لها البقاء إلا في إطار دولة وطنية حديثة، غير أن الجماعات

---

(1) فريتس شتيبات: **الإسلام شريكاً**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، نيسان/ أبريل، 2004، ص 138-139.

الإسلامية الأخرى وقفت ضد هذا التصور واعتبرته شكلاً من «أشكال» العلمانية ونوعاً من التخلي عن التصور القديم للجماعة الإسلامية العالمية.

وقد كان من بين أعضاء هذا الاتجاه المعارض مثقفون أصوليون وبعض علماء الدين التراثيين أو التقليديين الذين تخوفوا من أن تؤدي مثل هذه الدولة الحديثة إلى إضعاف تأثيرهم وتهديد مكانتهم. واستمرت الخلافات والصراعات بين الطرفين دون أن يجري تجاوزها أبداً. كما تسببت في أن تغير باكستان حتى الآن ثلاثة دساتير وأن تنشق بنغلاديش عنها، وأن لا تعرف الدولة الباكستانية المتبقية بعد ذلك الانشقاق أي شكل من أشكال الاستمرار.

والباكستان هي أول دولة في التاريخ الحديث تقوم على أساس ديني بحت، وهي لذلك لم تصبح للمسلمين نموذجاً جديداً فحسب، بل إنها كذلك نشرت اتجاهاتها وطباعها الخاصة في العالم الإسلامي، على اعتبار أن ذلك من صميم الإسلام وبنائه.

هذه الملابسات أدت إلى ظهور المودودي وإلى تبنيه اتجاهه الخاص، ولم يكن لديه في شبابه ما يدل على الفكرة التي انتهى إليها، مما يدل على أن سير الأحداث هي التي قادته، في الوقت الذي أخذ يتعمق في الفقه الإسلامي، وساعده على ذلك علمه باللغة العربية الذي مكنه من الرجوع إلى مصادره.[1] وما واكب ذلك من أفكار طرحها المودودي وهو ما سنتطرق له في الفصل الثاني من هذا الباب.

في ظل هذه الأجواء المتسمة بالاستقلال أو عزل المسلمين عن باقي أهل الديانات الأخرى، برز علماء دين مسلمين لديهم رؤية سياسية أخرى حيث لم يمنعهم إسلامهم من الاستمرار بالمناداة باحترام الوطنية الهندية والتعايش داخلها والاستفادة من قيمها والأجواء السياسية التي تتيحها، من هؤلاء: أبو الحسن الندوي وهمايمون ظهير الدين، حيث سادت الدعوة إلى تربية الفرد بدل تسييس الدين والتركيز على الدين في المجتمع بدل جره وراء السلطة.

إذن؛ انقسم المسلمون في ما بينهم، فانحازت الأقلية إلى الحل الديمقراطي،

---

(1) جمال البنا: **الإسلام دين وأمة وليس دين دولة (م س)**، ص 263.

بينما أصرت الأغلبية على «الانفصال»، وكان من أهم مبررات الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين - لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة - أساس أي تجمع بشري.

المبحث الأول:
الموقف من الديمقراطية في البيئة الديمقراطية

إذا كان مجموع الفكر الذي تناولناه سالفاً، أُنتج داخل البيئة العربية أو الإسلامية، وحاول الإجابة عن سؤال التعامل مع الديمقراطية في الدول الإسلامية التي لم ترتبط بالديمقراطية تاريخياً، ولم تتبلور من داخل منظومتها الثقافية، فإن الفكر الذي سندرسه في هذا الفصل لا ينطلق من هذه المنطلقات ولا تطرح عليه الأسئلة نفسها، فهو ليست لديه مشكلة مع مبدأ يلزم استيراده، إذ الديمقراطية أمر متأصل في الدول الأوروبية التي هي موطنه، بل هي سابقة حتى على الإسلام نفسه.

ومن هنا مكمن التساؤل حول كيفية تعامل الفكر الإسلامي الأوروبي مع مبادئ الديمقراطية؟ وهل توحدت مواقف المفكرين المسلمين في هذه البقعة من العالم؟ أم إن الأمر تباين بحسب القرب والبعد من أوروبا المتقدمة وبحسب ما إذا كان المسلمون أقلية أو أغلبية؟

في دراستنا سنقصر البحث على نموذجين من هذا الفكر؛ الأول يتعلق بالفكر الإسلامي في أوروبا الغربية ذات الأغلبية غير المسلمة وحيث المبدأ الديمقراطي متوهج، ويشمل كل من طارق رمضان الذي ازداد بسويسرا ويحمل جنسيتها، ويطرح نفسه باعتباره مسلماً أوروبياً ويتغيى معالجة قضايا المسلمين داخل أوروبا وليس خارجها، ثم روجيه غارودي الفرنسي أباً عن جد المعتنق للإسلام حديثاً؛ أما النموذج الثاني فنمثل له به علي عزت بغوفيتش، وهو الذي عايش استعمار البوسنة وناضل من أجل استقلالها، وترأسها إلى أن وافته المنية.

أولاً: بغوفيتش: السلطة المطلقة والديمقراطية المطلقة

لتناول الطرح السياسي لعلي عزت بغوفيتش لا بد من إطلالة؛ بما تسمح به طبيعة الدراسة؛ على فلسفة الحضارة التي يَنظر من خلالها للحياة.

فالرجل يُحسب له تمكنه من الثقافتين الإسلامية والأوروبية، واستيعابه للديانتين الإسلامية والمسيحية، كما أنه صاحب فكرة تنتمي إلى الفكر الديني، وإلى الفلسفة الإسلامية تحديداً. وتتصف نظريته بنزعة إنسانية وأخلاقية، كما تولى الاهتمام بالجانب الذي يطلق عليه الجانب الجواني أو الحياة الجوانية[1].

قام علي عزت بعقد تمييز بين الثقافة كونها «الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً»، والحضارة التي تعني «العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة». فالرئيس السابق للبوسنة يؤكد أن «الثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم، وهذا هو تضاد الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية»[2].

أما من جهة العالم الداخلي للإنسان، أو بين الحياة البرانية والحياة الجوانية للإنسان، فيرى بغوفيتش أن «الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة، وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة وتغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية، هذه سمة في جبلة الحضارة. أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان»[3].

ويصل الموقف الصارم عند بغوفيتش حين يرى أن «كل ثقافة هي مؤمنة في

---

(1) التسمية التي ارتبطت في وقت ما بالدكتور عثمان أمين، وظهرت في محاضراته التي ألقاها بجامعة القاهرة في خمسينيات القرن العشرين، ونشر حولها كتاباً في بداية الستينيات زكي الميلاد: «قراء في نظرية علي عزت بغوفيتش»، مجلة **الكلمة**، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث بالسعودية، ع/ 42، السنة 11 شتاء 2004 .

(2) علي عزت بغوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص 93.

(3) نفسه، ص 96.

جوهرها، وكل حضارة هي ملحدة؛ وقياساً على ذلك يرى أن العلم لا يؤدي إلى الأبعاد الإنسانية، وليس بينه وبين الثقافة من حيث المبدأ شيء مشترك، وأن الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم»[1]. والتقدم يقصد به بغوفيتش: التقدم المادي التقني، وهو ضد الإنسان ما دام منفصلاً عن شروطه الأخلاقية والدينية.

لهذا فإن مصدر القيمة في نظرية بغوفيتش هي للدين لأنه الأقدر على فهم الإنسان، والانسجام مع فطرته، وقد جعل منه معياراً في النظر والتقويم. فحين ينتقد مجتمع المدينة والحياة الحضرية وذلك بلحاظ الموقف من الدين، ويرى أن الاحتجاج ضد المدنية والحياة الحضرية يأتي من الدين والثقافة والفن، ونسبة التدين تقل تبعاً لحجم المدنية، ويرجع هذا حسب تحليله إلى «تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان».

وقد ظل بغوفيتش يلفت النظر باستمرار إلى هذه القضية قاطعاً ومتمسكاً بها، وأنها تمثل نظريته إذ يقول «والنظرية هي أنه بحكم المنطق الداخلي للأشياء يتوازى كل من التطور والحضارة والعلم والطوبيا مع الإلحاد، بينما يتوازى الخلق والثقافة والفن والأخلاق مع الدين»[2].

لهذا كان قاسياً في نقده لفكرة الحضارة التي يقول عنها «إنها أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا». وبعد أن يتحدث عن الظواهر المرضية أخلاقياً وتربوياً واجتماعياً في الحضارة الغربية، يعقب على ذلك بقوله «من الخطأ الفادح ومن الظلم أن نستنتج أن تلك الظواهر المرضية خاصة بالحضارة الغربية، والحقيقة أنها تعبر عن الحضارة بحكم طبيعتها»[3].

هذه إذن، هي الخلفية المعرفية والنفسية التي تحكمت في الطرح السياسي الذي تقدم به بغوفيتش لاستنهاض الشعب البوسني، حيث إن هناك رؤية فلسفية وموقف من الحضارة واضح ونابع من دراية بالواقع الفكري والسياسي الذي تتولد فيه باقي أجزاء هذه الحضارة، وكذلك الرؤية التقليدية التي انطلق منها الفقه الإسلامي قديماً

---

(1) نفسه، ص 40.

(2) بغوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ص 96.

(3) نفسه، ص 123.

وحديثاً، والتي انصب عليها نقده، حيث نقرأ له «إن الفكرة التقليدية في العالم الإسلامي اليوم يكاد ينفرد بحملها وتمثيلها أولئك الذين يسمون برجال الدين والمشايخ، فمع أن المبدأ الرئيسي يقضي بانتفاء وجود الإكليروس في الإسلام فإن هؤلاء ألفوا في بعض أجزاء العالم الإسلامي طبقة خاصة، فاحتكروا تبيان الإسلام ونصبوا أنفسهم بين القرآن والناس»، ويسرسل في نقده لرجال الدين «وحيث إن الدين قد جاء صالحاً إلى الأبد فإن الجامدين يرون أنه قد جرى شرحه أيضاً مرة واحدة وإلى الأبد ومن الأفضل ترك كل شيء كما ورد وشرح من قبل ألف عام. وتبعا لهذا المنطق يصبح بعض هؤلاء ألد أعداء كل شيء جديد، إنهم يرون التوسع في بناء صرح الشريعة؛ بمعنى تطبيق مبادئ القرآن على الحوادث التي يأتي بها تطور هذا العالم والتي لا تنقطع؛ مساوياً للتهجم على حرمة الدين»[1].

إنه النقد المزدوج المماثل لازدواج شخصية بغوفيتش، فهو ينقد الحضارة الغربية، وربما يستبطن نقده هذا تعويضاً ما، أو قد يثوي أحساساً معين اتجاه الحضارة الغربية؛ وينتقد أيضاً واقع المسلمين واعتزال رجال الدين ضمن طبقة تشبه طبقة الإكليروس التي أدت إلى أزمة الكنيسة، وهو ما أدى في نظيره إلى تجميد الدين وإلباس الفهومات التقليدية ثوباً عصرياً بدل تجديد الدين.

دون أن يعني هذا أن علي عزت قد انفصل عن القول بشمولية الإسلام (يعني أن الإسلام شامل)، ففي تصوره الإسلام كامل وجميع ما تبقى ما هو إلا تفصيل وبيان لهذه الفكرة الأساسية، والنتيجة هي أن الإسلام يتضمن مبدأ النظام الإسلامي الذي يعرفه علي عزت تعريفاً (جامعاً مانعاً) بكونه «وحدة الدين والقانون، ووحدة التربية والقوة، ووحدة المثل العليا والمصالح، ووحدة المجتمع الروحي والدولة، والتوفيق بين التطوع والإجبار»[2].

وفق هذا المنهج لا يمكن فصل الدين عن السياسة، فهما متحدان وإن كان علي عزت على عكس السائد في أغلب الفكر الإسلامي - يميز- من داخل النظام

---

(1) علي عزت بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، منشورات الراية مطبعة الساحل، الرباط، ط 1، 1994، ص 12.

(2) بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، ص 26.

الإسلامي بين المجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي، بحسبه الأول محتوى للنظام الإسلامي والثاني كله وإطاره. فالمجتمع الإسلامي بدون حكم إسلامي ناقص وعاجز، والحكم الإسلامي بدون مجتمع إسلامي هو سراب ووهم وإما جور وظلم(1). إذ الإسلام دين- حسب بغوفيتش- وفي الوقت نفسه فلسفة وأخلاق ونظام وأسلوب وبيئة، أي طريقة للحياة كاملة.

وينتج عن ما سلف ذكره انعدام إمكانية تمازج الإسلام بالنظم غير الإسلامية، فلا يمكن وفق هذا المنظور أن «يقوم سلام أو تعايش بين الدين الإسلامي وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية غير الإسلامية، إن اعوجاج مثل هذه المؤسسات وعدم استقرار أنظمة الحكم في جميع الأقطار الإسلامية والذي يبدو ظاهراً في التغيرات والانقلابات المتوالية، هما في الغالب نتيجة لمعارضة تلك المؤسسات معارضة أولية للإسلام بوصفه شعوراً أساسياً للشعوب في هذه الأقطار. الإسلام يقصر على نفسه حق تنظيم دياره ولا يشاركه في ذلك الحق أي عقائدية أخرى غريبة عنه. فلا وجود لمبدأ العلمانية، والدولة يجب أن تكون تعبيراً دقيقاً عن مفاهيم الدين الأخلاقية ودعامة لها»(2).

رغم هذا الموقف الذي يظهر فيه علي عزت متماهيا مع الطرح الرافض للمبادئ الديمقراطية، إلا أنه يتمايز عن ذلك بتقريره أهمية التربية على القانون، فرؤيته تختلف عن رؤية الإسلام السياسي في البلدان العربية كونه لا يراهن على السلطة من أجل إحداث التغيير يقول «إن القوة والقوانين ما هي إلا وسائل لإقامة العدل، أما العدل في حد ذاته فإنه كامن في قلب الفرد وإلا فإنه لا وجود له إطلاقاً»(3)، من خلال هذا القول يصبح الفرد مركز التغيير، حيث كثرة القوانين وتعدد التشريع تدل على الأزمة التي يعيشها المجتمع، وتصبح القوانين أداة في أيدي المتنفذين، فضلاً عن أنه من الممكن الاستعاضة عن مجموعة من الأشخاص ممن بيدهم السلطة بمجموعة أخرى وهذا ما يجري يومياً، ومن الممكن تبديل طغيان بعضهم بطغيان

---

(1) نفسه، ص 26.

(2) نفسه، ص 29.

(3) بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، ص 31.

آخرين وتغيير ملاك خيرات هذا العالم. ومن الممكن تبديل الأسماء والأناشيد والأعلام والشعارات التي باسمها يتم عمل كل ذلك، لكنه ليس ممكناً بذلك كله التقدم خطوة واحدة تقربنا ـ والتعبير لعلي عزت ـ من النظام الإسلامي المتصف بأنه شعور جديد بالدنيا وعلاقة جديدة للإنسان بنفسه وبالآخرين وبالعالم.

ولكن هل تنمحي كلياً الرغبة في الوصول إلى السلطة لدى علي عزت؟ وهل موقفه المتقبل للديمقراطية الذي بلوره ناتج عن قناعة مبدئية أم فرضته ظروف تواجد البوسنيين في دائرة محاطة بالديمقراطيين؟

في الظاهر بغوفيتش غير مراهن على الوصول السلطة، لكنه، في الوقت نفسه، لا يخفي رغبته في الاستيلاء عليها إذا ما توفر الشرط الشعبي، نستكشف رغبته هذه وحي تعبيره «لا يمكن تحقيق النظام الإسلامي إلا في الأقطار التي يشكل فيها المسلمون أكثرية السكان. وبدون هذه الأكثرية فإن النظام الإسلامي - نظراً إلى انعدام العنصر الآخر وهو المجتمع الإسلامي - يتدنى إلى مجرد سيطرة قد تتحول إلى الجور والظلم»[1].

هذا النظام الذي يدعو إليه بغوفيتش لا بد أن تتوفر فيه شروط «الاستقلال والحرية أو ما يسمى بلغة العصر ديمقراطية؛ هذه الديمقراطية من شأنها أن تحول أحاسيس الشعب إلى الفكر والعمل، وحيث تعمل السلطة معبرة تعبيراً مباشراً عن إرادة الشعب، وإن إقامة النظام الإسلامي تمثل أسمى فعل للديمقراطية؛ بحسب هذه الرؤية؛ لأنها تحقيق للتطلعات الصميمة للشعوب الإسلامية والأفراد على السواء»، إذ يصبح تحقيق النظام الإسلامي هدفاً مطلقاً لا يمكن أن يكون محل مساومة أو مكاثرة، هذا النظام الذي هو «مركب من السلطة المطلقة[2] (من حيث البرنامج) ومن الديمقراطية المطلقة (من حيث الفرد)»[3].

ولتفصيل هذه النقطة، يبين علي عزت أن السلطة المطلقة التي يعنيها لا تنبني على الحكم الذي يتوارث فيه الناس السلطة فالإسلام «لا يعترف بمبدأ الإرث لشيء

---

(1) نفسه، ص 27.

(2) نفسه، ص 40.

(3) نفسه، ص 36.

غير المال (. . .) لا وجود في الإسلام للحكماء فوق حكمة البشر ولا للعالمين بكل شاردة وواردة ولا للمعصومين من الخطأ ولا للخالدين وكل شكل من أشكال دواوين التفتيش والإرهاب الروحي أمر مستحيل (. . .)، أما النظام الإعلامي فلا يمكن تحويله إلى حالة استبداد روحي تقوم فيه السلطة بإعلان الحقائق وتجري فيه تنشئة الشباب على نسق واحد يفقدهم شخصياتهم المتميزة».

كما يضمن علي عزت للأقليات حرية مشروطة بـ «ولائها للدولة» بما في ذلك دعوته النظام الإسلامي الذي ينشده إلى نبذ العنف لأنه «ببساطة لا حاجة به إليه والعكس بالعكس، فإن النظام غير الإسلامي، شعوراً منه بمقاومة الشعب المستمرة وبعدائه له، يجد المخرج الوحيد لسياسته في اللجوء إلى العنف، فتحوله إلى الدكتاتورية هو مصيره المحتوم»[1].

هذا على مستوى السلطة المطلقة، أما الديمقراطية المطلقة فيؤسسها بغوفيتش على «انعدام أي نظام في الفراغ، وإنما عن طريق الناس الذين يقيمونه كيفما كانت نوعية النظام، فأي حل لكي يكون إسلامياً لا بد له من شرطين: أن يكون فعالاً إلى أقصى الحدود وإنسانياً إلى أقصى الحدود، ويجب أن يكون أسمى تعبير عن التوفيق بين حجج الدين والعلم»[2]. ومدلول هذا التحرير هو أنه لا وجود لنظام من المؤسسات والعلاقات والقوانين يمكن فصله عن الناس الذين يخضعون له ويتقيدون به.

لفهم مقاصد علي عزت من طرحه هذا لا بد من إرجاعه إلى الفهم الذي ينظر من خلاله إلى الإسلام حيث يعتبر أن هناك مسلمات غير قابلة للنقاش، أما الأمور التي تعني حياة الناس في دنياهم، فهي رغم ارتباطها بالدين الإسلامي وعدم جواز منافاتها الإسلام، إلا أن تفاصيلها، في نظره، تبقى خاضعة لاجتهاد المسلمين، والاستفادة مطلوبة من الحضارات المتجاورة يقول في هذا الصدد «لا وجود لنظام إسلامي اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي مقرر مسبقاً لجميع الأزمنة وغير قابلة

---

(1) بغوفيتش، **البيان الإسلامي**، ص 40.

(2) نفسه، ص 29.

للتعديل، فالمصادر الإسلامية لا تعرف مثل هذا النظام. إن الأسلوب الذي سيتبعه المسلمون في إدارة اقتصادياتهم وتنظيم مجتمعهم وحكمهم في المستقبل، لا بد أن يختلف عن الأسلوب الذي اتبعوه في هذه المجالات في الماضي»[1].

ثانياً: رمضان وغارودي: ما بعد الأمة

إننا أمام نموذجين ينتميان للوسط نفسه جغرافياً، لكنهما يختلفان من حيث كون طارق رمضان هو ابن لعائلة مهاجرة من الشرق، رغم ولادته في أوروبا وحصوله على جنسيتها، إلا أن الفرق بينه وبين روجيه غارودي يضل ماثلاً. فالأخير خطابه موجه في الغالب للإنسان الأوروبي سواء كان مسلماً أو غير كذلك ودعوته يختلط فيها الإنساني بالديني، وإن كان التأثير الفلسفي للحضارة الأوروبية جاثم على رؤية غارودي للعالم، بينما يضل خطاب رمضان موجها في الغالب الأعم لفئة المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، وفق رؤية إسلامية مشبعة بالتراث الديني وإن حاولت التجديد فيه. فما موقف كل منهما من القضايا السياسية وبخاصة الموقف من الديمقراطية؟

«إنه يمثل الإسلام الأوربي المعتدل، بل المستنير..»، هكذا ينظر البعض إلى طارق رمضان؛ لكن آخرين ينظرون إليه بريبة، متهمين إياه بإخفاء أجندة متطرفة، ويرى آخرون أن طارق رمضان مفكر حداثي؛ لكن ليس بالصورة التي يتمناها البعض[2].

بالنسبة إلى الشباب المسلم من سكان الضواحي الفرنسية؛ فإن طارق رمضان السويسري المصري.. يمثل البديل المعتدل عن الإسلام السلفي الأصولي.

بيد أن طارق رمضان يبدو، من خلال العديد من الأوجه، بمثابة النقيض المثالي للسلفية المتطرفة؛ التي انسحبت إلى هوامش المجتمع الغربي، والتي لا تعترف بغير الشريعة الإسلامية، فهو لا يرغب في أن ينعزل المسلمون في «جيتوهات»، بل يحثهم على المشاركة بنشاط في المجتمع، فمع «وجود 15 مليوناً

---

(1) نفسه، ص 30.

(2) هكذا وصفه ميشيل هونيك: في مقالة له على موقع «إذاعة هولندا العالمية»، انظر الرابط: http://www.arabicrnw.nl/dialoguecultures/ramm

منهم في أوروبا، لا بد أن يتولوا مسؤولياتهم كمواطنين، وأن يقدموا مساهمات إيجابية في المجتمع الأوربي»[1]. ويضيف «على المسلم أن يعتبر نفسه مواطناً كامل المواطنة، ثم يشارك بوعي، ويراعي قيمه، في الحياة الاجتماعية والجمعوية والاقتصادية والسياسية لبلده (أو البلد الذي يقيم فيه)».

فطارق رمضان لا ينظر لنفسه كمهاجر إلى أوروبا، أي فردا من الجالية، بل كمواطن أوروبي ولد في سويسرا، ولديه نفس الحقوق التي لدى جميع مواطني هذا البلد، وعليه نفس الواجبات التي عليهم، داعيا باقي المسلمين إلى اعتماد نفس القول «مسلم فرنسي أو بلجيكي أو فرنسي مسلم على قدر المساواة دون الخوف من خيانة الهوية»، هذه الدعوة مشروطة في تصوره بالوعي «بالتعارض بين أيهما يأتي أولاً (أي بين المسلم أو الفرنسي)، كون المرء مسلماً أو فرنسياً، هو في رأينا جدل سخيف لأن كلا الانتماءين ليس من نفس الطبيعة ولا ذات الدرجة (المستوى)، أن تكون مسلما يعني أن يكون لك رؤية متكاملة للحياة (. . .)، بينما أن تكون فرنسياً فيعني أن تلعب دوراً باعتبارك مواطناً في أمة»[2].

بهذا الطرح يكون رمضان قد حسم في المفهوم الفقهي الذي يصف الناس بالرعية، إذ لا وجود لهذا المصطلح في ما كتبه، فهو يقرر أن الإسلام والمواطنة في الدولة الأوروبية لا يتعارضان وفي هذا يأتي قوله: «فمن الممكن جداً أن يكون المرء مسلماً، وأن يشارك كلياً كمواطن في الديمقراطية الأوروبية الليبرالية، ومع ذلك فإن مشاركة المسلين هذه لا تتطلب أي مجهود أو إعادة تفكير؛ فيجب أن يتم تطوير إسلام أوروبي حديث، عن طريق الفصل بين المبادئ الأساسية للإسلام عن السياق التقليدي للدول التي شهدت ولادة هذا الدين، مع إعادة تطبيق هذه المبادئ في السياق الأوروبي المعاصر»[3].

---

(1) Ramadan, Tariq: *Les musulmans dans la laïcité: Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Editions Tawhid, Lyon, France, 1998, p. 80.

(2) Ramadan: *Les musulmans dans la laïcité*, p. 36.

(3) Ibid, p. 3.

وفي رؤيته للإسلام الأوروبي، يتخلى رمضان كليا عن دعوى جده حسن البنا، بإنشاء دولة إسلامية وتطبيق الشريعة، فحيث «إن المسلمين يعيشون في بلاد أوروبية فإنهم وافقوا على عقد أخلاقي اجتماعي يلزمهم بالاحترام الكامل لدستور وقوانين البلاد التي يعيشون فيها». وهذا ليس بالأمر الصعب، في نظر طارق رمضان لأنه «لا يوجد في الدساتير الأوربية العلمانية ما يمنع المسلمين من ممارسة عقيدتهم بصورة كاملة»[1].

كما يستميت رمضان في دفاعه عن إمكانية التلاقي بين الإسلام وأهم مبادئ الديمقراطية أي العلمانية، نقرأ له في هذا السياق «يجب أن نوضح للأوربيين ولغيرهم أننا لا نخلط بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية، وهذا الخلط ليس موجوداً في الإسلام. فنحن عندنا فعلاً العبادات والمعاملات، وإذا كانت العبادات تتمثل في العمل بمقولة لا اجتهاد مع النص، فإن المعاملات مبنية على الانفتاح وتنطلق من مقولة الأصل في الأشياء الإباحة إلا في المسائل التي ورد فيها نص، والتي ينطبق عليها بالتالي مقولة لا اجتهاد في النص»[2].

وفي دفاعه عن الحرية في إطار العلمانية يقول رمضان «إن الحرية التي تدعو إليها العلمانية هي صميم دعوة الإسلام»، مشيراً إلى أن التاريخ الإسلامي «لم يعرف سلطة قهرية كالكنيسة»[3]، بلحاظ أن «العلمانية من حيث هي حرية التدين والاعتقاد معطى مضمون في الإسلام، إذ ليس لنا مشاكل في هذا الباب، أما من حيث حرية المعاملات فالأمر متروك للفكر ومفتوح للاختلافات، وهي أمور من صلب الإسلام، شريطة أن لا نفهم العلمانية على أنها اللاتدين، فللدين دور مهم في

---

(1) Ibid, p. 55.

(2) على الرغم من أن آراءه تبدو حداثية وعلمانية؛ إلا أن رمضان أضحى شخصية مثيرة للجدل في الرأي العام الأوروبي؛ فإذا كان ينظر إليه في أوساط قوى اليسار على أنه بمثابة جسر التواصل، وكعنصر بارز في تشكيل إسلام أوروبي معتدل. إلا أن نقاده من اليمين يتهمونه بإخفاء أجندة متطرفة؛ فهم يزعمون أن رمضان عندما يخاطب جمهوره من مسلمي الضواحي فإنه يتبنى نبرة مختلفة كثيراً، وأكثر محافظة ومعاداة للغرب عما يفعل عندما يتحدث للصحفيين الغربيين.

(3) Ramadan: *Les musulmans dans la laïcité*, p. 60.

المجتمعات على نحو ما يقر به العديد من البروتستانت والكاثوليك واليهود الذين حاورتهم»[1].

يحرص هذا الأوروبي المسلم حرصاً تاماً على الفصل بين المقدس الملزم وغير المقدس، هادفاً توضيح الفضاء الذي على المسلم أن يُعمل فكره واجتهاده فيه، وكمثال على هذا التفريق والتوضيح ذي الصلة بموضوعه فإنه يرى أن «تقسيم الفكر الإسلامي العالم على أساس: دار إسلام، ودار حرب، وبينهما دار مؤقتة هي العهد، ليس تقسيماً جاءت به المصادر الإسلامية، وإنما هو تقسيم يتصل بالمرحلة ويعبر عن طبيعتها»، وفي توصيفه «دارالغرب» الراهن بالنسبة للمسلمين الغربيين وغيرهم فإنه يقترح دعوتها بـ «دار الشهادة»، حيث «المسلمون الغربيون شهود على الناس جميعاً»[2].

لعل هذا التمييز الذي دعا إليه طارق رمضان، والذي لم يعد الغرب من خلاله منظوراً إليه كدار للحرب مقابل كونه داراً للإسلام، هو الذي حفزه على السير في تجاه الإيمان بالتعايش مع القيم الديمقراطية المبنية على المساواة، وذلك بتقريره أن «المنطلق الأول في رأيي يبدأ من اعتبار هذه الأوطان بلادنا؛ فنحن أوروبيون وأمريكيون، لنأخذ من بيئتنا كل الأشياء التي لا تتعارض مع الإسلام، أما بخصوص الأشياء التي يرى البعض أنها مناقضة للإسلام فلا بد أن نرجع فيها إلى الفقهاء وما تقوله العلوم الإسلامية، وأن نأتي بفتاوي أو بوجهات نظر المصالح العامة للمسلمين، لكن كل هذا يجب أن ينطلق بعد فهم جيد للوجود الإسلامي في أوروبا؛ المنطلق الثاني هو عدم اعتبار أن هناك مشكلة قائمة بيننا وبين القوانين الغربية ولا مع العلمانية، إذ مشكلتنا الأساسية التي تواجهنا هي وجهة نظر الناس في الإسلام»[3].

---

(1) طارق رمضان في حوار مع موقع إسلام أون لاين على الرابط:
http://www.islamonline.net/arabic/daawa2003/09/articl05.shtml 10/ 09/2003

(2) طارق رمضان: **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، ترجمة، إبراهيم الشهابي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، مركز الترجمة، الدوحة، ط1، 2005.

(3) آلان غريش: **طارق رمضان: حوار حول الإسلام**، ترجمة بشير السباعي، دار العالم الثالث، القاهرة، 2003.

أما عن كيف يفهم طارق رمضان مسألة تطبيق الشريعة التي حملت شعاراً من طرف أغلب الحركات الإسلامية، فينظر إليها كالتالي «وأنا كمواطن فرسي أو سويسري أو إنجليزي مثلاً أقول: يجب ألا آتي بالمواطنة وأقول أنا مواطن فرنسي أو سويسري أو إنجليزي فقط، وإنما علي أن أقوم بالفعل الاجتماعي. فالمفترض أن آتي بقيم تساعد المجتمع، وهذا التقديم ينطلق من القيم الإسلامية، والتاريخ الإسلامي يساعدنا على ذلك». مضيفاً «وأنا كمواطن غربي أحترم القيم الإسلامية، وألتزم بالقوانين الغربية؛ فأنا أطبق الشريعة، بالفهم الشامل وليس فقط بالحدود. ما أردت قوله هو أن تطبيق الشريعة يعني أن يكون مجتمعي أكثر عدلاً وأكثر احتراماً للإنسان، وهو ما نجده في المقاصد الخمس للإسلام التي هي: صيانة الدين والعقل والأموال والأنفس والنسل، أنا أقول الآن: إنه في مجتمع يمكن للإنسان فيه أن يقول «لا إله إلا الله محمد رسول الله» مع التزامه بالقوانين، دون أن يكون هذا الالتزام ضد دينه، عندها أستطيع القول: إننا بدأنا تطبيق الشريعة، ولكن بفهمها الشامل وليس بالفهم الضيق الذي يقصرها على الحدود»[1].

الديمقراطية بهذا المنظور تصبح معطى ثابتاً يجب أن يتبناها المسلمون الأوروبيون ويدافعوا عن قيمها، لأنها هي من يضمن لهم التعايش الإيجابي، ويمنع عنهم صفة الأقلية باعتبارها هامشاً وفي هذا السياق يطرح رمضان «فأنا لا أوافق تماماً مستعملي هذا المصطلح في نظرتهم للأقليات المسلمة، إذ إن الجالية المسلمة أقلية حقيقية من حيث عددها، ولكنها أغلبية من حيث مبادئها التي تنادي بها، وأنا أقولها بكل صراحة: إن المسلمين الذين يعيشون في أوروبا لا بد أن يفهموا أنهم يمثلون أغلبية من حيث القيم التي يحملونها، باعتبارها قيماً عالمية وشاملة، ولا تتعارض مع القيم التي نجدها عند الآخرين»[2].

مثل هذا القول يلغي مقولة الأغلبية والأقلية، كما يلغي مقولة وجوب اندماج المسلمين في المجتمعات التي يعيشون فيها إلى مقولات أخرى، من قبيل اندماج

---

(1) رمضان طارق: ينظر الرابط السابق، وأيضاً كتاب **مسلمو الغرب (م س)**، ص 25.

(2) Ramadan: *Les musulmans dans la laïcité*, p. 66.

الثقافة الغربية في القيم الإسلامية، باعتبارها قيماً إنسانية وعالمية، حيث يتوسل رمضان بالعلمانية كمخرج من الأزمات التي تحول دون اندماج المسلمين في المجتمعات التي يقيمون فيها، نقرأ له «المجتمع الغربي والعلمانية يفسحان مجالاً لاشتغال كل العناصر الجوهرية في الإسلام؛ سواء فيما يخص الأبحاث العلمية، أو ما له علاقة بإعداد فقه تنزيل على الوقائع الاجتماعية والصناعية عبر آلية الاجتهاد. وفي هذا الفضاء المفتوح لن يجد المسلم نفسه ضائعاً تماماً؛ فمصادره المرجعية وقدرة دينه على التنزيل والتكييف سيمكنانه من إيجاد توازنه»[1].

لقد حاول رمضان طرح وجهة نظر عن الإسلام لا تتصادم مع القيم الديمقراطية. واستشعاراً منه بالعقبات التي يمكن أن تواجه ذلك وخاصة تلك التي تشكلها العقوبات الجسدية والعقوبات الشرعية الأخرى التي ينص عليها القرآن، فإنه يقدم الحل الخاص به؛ الذي يظل داخل دائرة النموذج الإسلامي؛ ففي آذار/ مارس 2005، دعا إلى «تعطيل هذه العقوبات في الشريعة»؛ إذ يرى أن «العقوبات الجسدية القرآنية غير مقبولة من طرف الغرب، بينما يختلف الفقهاء المسلمون حول تطبيق هذه العقوبات، وما هي ظروف تطبيقها. ولهذا يجب وقف تطبيق هذه العقوبات إلى أن يصل الفقهاء إلى إجماع حول هذا الأمر»[2].

وفي السياق ذاته يطرح روجيه غارودي الأسئلة الآتية:

«هل أن المجتمع لا يبنى إلا على علاقات القوة، بين الأفراد والجماعات التي تشكله، التي تنتهي به إلى العنف المتبادل وتوازن الرعب وإلى «ردع» هو في حقيقته اسم آخر للابتزاز أوالخداع؟ أم أن هذا المجتمع لا يصبح مجتمعاً إنسانياً إلا بالتعاقد؟ أم أنه لا يكون إنسانياً، إلا بفعل إيمان مشترك بتجاوز المصالح الخاصة أو

---

(1) Ibid.

(2) *Le monde diplomatique*, mars 2005.

عنوان المقال هو «نداء دولي إلى تعليق (موراتوريوم) العقوبات الجسدية، الرجم والحكم بالإعدام» وهو موجود أيضاً على موقع طارق رمضان، يمكن مراجعته على الربط الآتي:

http://www.tariqramadan.com/call.php3?id_article=288?lang=en

الجماعية من أجل تحقيق نظام لن يكون إنسانياً إلا إذا تجاوز الإنسان؟»[1].

داعياً بذلك المسلمين عامة إلى الانفتاح على العالم وعلى التجارب الأخرى وعدم الانغلاق على أنفسهم، فعظمة الإسلام في نظره تكمن في «أنه - منذ نشأته حتى بلوغه القمة- عرف كيف يستوعب التعابير الإيمانية الكبرى التي سبقته وأفضل الثقافات الأخرى ويبدع منها ثقافة مستجدة يرفعها عالياً»[2]. دون أن يكون من شأن دعوة غارودي هذه أن تتماهى مع الغرب كلية، فهو يقصر إعجابه بالثقافة الغربية على ما يراه إيجابياً من منظوره الإسلامي والأخلاقي «إن الذي ندعوه، في الغرب، نمواً، ليس، في نظر العالم، سوى نمو التخلف، لأن نمو هذه البلدان غير ممكن، إلا بنهب الموارد المادية والإنسانية لثلاثة أرباع العالم»[3].

ولذلك يقترح غارودي إعادة النظر في مناهج التربية عقباً على رأس حتى يفسح المجال لبروز تفكير في الغايات، وتدخل المتسامي الممكن والعقيدة، بدلاً من الوقوف في وجهيهما.

هذا بالنسبة إلى الفلسفة التي يقوم عليه فكر روجيه غارودي، أما في ما يخص موقفه السياسي فيمكن القول، إن غارودي تأثر فعلاً بالفلسفة الغربية وتنظيراتها السياسية، كما تأثر بالتراث الإسلامي، مما جعله يمزج بين تصورين الأول رافض للثيوقراطية والثاني يمج الديمقراطية وفق النمط الغربي وفي هذا يندرج قوله «بما أن الإسلام ينسّب كل سلطة (الله أكبر) كما ينسّب كل ملك وكل ثروة، فإنه لا يمكن لنظام اقتصادي أمين على مبادئ الإسلام أن يتفق مع الرأسمالية ولا مع الجماعية (Collectivisme)، مثلما لا يمكن لنظام سياسي أمين على مبادئ الإسلام، أن يتفق مع الثيوقراطية. ولا ملكيات الحق الإلهي في الغرب، ولا مع ديمقراطيات من الطراز البرلماني»[4].

---

(1) روجيه غارودي: **وعود الإسلام**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1984، ص 267.

(2) نفسه، ص 250.

(3) غارودي، **وعود الإسلام**، ص 252-253.

(4) نفسه، ص 99-100.

هذا الرفض المزدوج للملكيات الإلهية والديمقراطية الغربية يفسره غارودي بكون «القرآن يستبعد، مثلاً، ملكية الحق الإلهي، وثيوقراطية بالمعنى الغربي للكلمة، لأنه لا كهنوت في الإسلام (. . .) والقرآن يستبعد بذات الطريقة، استنادا إلى المساواة التي أوجبها على جميع الذين يشتركون في العقيدة، نظام ديمقراطية من الطراز البرلماني أي ديمقراطية قائمة، من ناحية، على فردانية المواطنين الذين لا غاية لهم سوى نفعهم الشخصي، من غير اهتمام بمنافع الجماعة، ومن ناحية أخرى على مفهوم التفويض، ونقل السلطة (كما يقول روسو) الذي أقام وسطاء بين الله وجماعة العقيدة (الإيمان)».

الظاهر أن غارودي من الذين يتبنون فكرة أن البشر أعلم بدنياهم، فهو يرفض اعتبار القرآن كتاباً يتضمن تشريعاً صالحاً لكل الشعوب والأزمنة، واصفاً هذا التأويل بكونه «تأويل ضيق ومميت لمستقبل الإسلام، لأن القرآن ذاته لا يفتأ يذكر بأن الله أرسل لكل شعب رسولاً قادراً على نقل الرسالة بلسان وثقافة هذا الشعب وهذا الزمن»[1]. والنتيجة في رأيه هي أنه سيكون من المحال أيضاً الادعاء، باستنباط قوانين سياسية عالمية أبدية، مباشرة من القرآن.

غير أن تميز غارودي؛ والذي تثوي وراءه النفحة الأوروبية وتأثيرات ما بعد الدولة الأمة، راجع إلى اعترافه الجهير بأن ««الأمة» من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، مرض غربي وتركة تجزئة استعمارية ضارة بالجماعة المسلمة. والشيء ذاته بالنسبة إلى الديمقراطية في مجابهاتها أفراداً ومجموعات مفتتة بالمنافسة، ومكبلة بتلاعبات الإعلام المزعوم والموحد والدعاية، واستشارات الرأي العام، ومجموعات الضغط، وتكييف نظام الإنتاج والاستهلاك، التي لا تمت بصلة إلى مبدأ شورى الناس الذين لا يرتبطون فيما بينهم برباط المنافسة الأفقي بل برباط عمودي يربط كل منهم، بالأحد المطلق»[2]. لينتهي مستسلماً إلى قناعة مفادها أن «السلطة مثل الملكية، منظمة لغايات تتجاوزها (. . .) إن كل ثورة تخفق إذا أراد الإنسان تغيير كل شيء، إلّاه».

---

(1) نفسه، ص 100.

(2) غارودي: **وعود الإسلام**، ص 103.

يمكن أن نقول وكخلاصة فرعية لهذا الفصل من الدراسة ـ مع تسجيل أننا لم نستطع السير وفق المنهجية المعتمدة طيلة هذا البحث والمتمثلة في إبراز تأثير الجانبين الديني والجغرافي على التفكير في الديمقراطية، ولهذا اكتفينا في هذا المبحث بالاقتصار على الجانب الجغرافي لعدم تمكننا من إبراز تمثلات الأطراف الشيعية الأوروبية لنظام الحكم ـ يمكن القول إن الأمثلة التي حاولنا من خلالها إبراز الموقف الإسلامي الأوروبي من المبدأ الديمقراطي، قد اختلفت رؤيتها بحسب تمايز الوسط السياسي الذي وجدت فيها، ويمكن تكثيف مقولاتها في الآتي:

أولاً: لاحظنا أن علي عزت بغوفيتش ظل وفياً للطرح السياسي السني المتبني للنهج الديمقراطي مرفوداً باشتراطات تكاد تقصر قبول النظام الديمقراطي على جوانبه الشكلية والإجرائية، وإن استطاع (بغوفيتش) أن يصبغ على طرح هذا نوعاً من التوجه المدني، وذلك من خلال رفضه تجميد الاجتهاد الديني، وانتقاده الشديد لطبقة رجال الديني. وربما يعود موقف علي عزت من نظام الحكم لظروف نشأته ونشأة الدولة التي شارك في تحريرها من أيدي المستعمر، فمحاولة التحشيد والتأطير والبناء تستدعي بعض الطهرانية، خاصة في ظل الرغبة في تأسيس كيان سياسي ذي طابع ديني.

ثانياً: لقد تماهى طارق رمضان مع الطرح الديمقراطي الغربي بحمولته الليبرالية وقيمه المتمثلة في الحرية والمواطنة والمساواة واحترام حقوق الإنسان، ويمكن رد ذلك إلى كون رمضان قادم من عالم إسلامي يعرف أزماته ومشاكله من جهة، ويحمل جنسية بلد غربي انعسكت قيم الديمقراطية على وضعه الاقتصادي والاجتماعي واستطاع طارق رمضان الاندماج فيه، بل وأصحبح من أهم مشاهيره. بكلمة، نقول، من دون جزم، أن رمضان ذاق عذوبة الديمقراطية ومبدأ العلمانية واستفاد من مساحات الحرية المتاحة في ظله، وبالتالي استحالة الكفر بقيمها لصالح اتباع منهج لم يورث لأصحابه إلا الأزمات والتخلف الاقتصادي والصراعات الطائفية.

ثالثاً: رغم التشابه المسجل بين أفكار طارق رمضان وروجيه غارودي، إلا أن الأخير تميز بنقده اللاذع للديمقراطية الغربية ولنظام الحكم البرلماني. ويرد ذلك ـ كما نفترض ـ إلى المعاناة التي لحقت به جراء حرمانه من حريته في التعبير، عقب

هجومه على الكيان الصهويني والتشكيك في محرقة اليهود إبان الحرب العالمية الثانية، والذي خصص له كتاب **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلة**. وهو ما دفع ثمنه سنوات من الحصار والقمع، الأمر الذي جعله يختبر الديمقراطية الغربية من الداخل. ناهيك بخلفية غارودي الاشتراكية التي جعلته دائم النقد للنظام الرأسمالي وخاصة في جانبي الإمبريالي.

المبحث الثاني:
الأيديولوجية الدينية وإشكالية تأسيس الدولة

أولاً: المودودي والرأي الثالث (الثيو- ديمقراطية)

في عام 1977، استولت جماعة من الضباط على مقاليد الحكم وسارت على نهج أصولي واضح لكسب القاعدة الشعبية، التي كانت تفتقر إليها، إلى صفوفها. وقد استند القائمون بالانقلاب قبل كل شيء على «جماعتي إسلامي»[1]، أي الجماعة الإسلامية التي تعتبر أهم منظمة إسلامية في باكستان. وقد سار الأصوليون إلى حد ما على المبادئ الدينية نفسها التي يسير عليها الحداثيون، ولكنهم توصلوا إلى نتائج مختلفة.

فالمؤسس الأول للجماعة الإسلامية والمفكر الرئيس فيها، وهو أبو الأعلى المودودي الشخصية التي كلما ذكرت إلا وصاحبتها مجموعة من الأسئلة والإشكالات التي يطرحها فكره، فهو من الرواد الأوائل الذين عولوا على الإسلام كدين يقود الإنسان المسلم، ورجع إلى التراث الديني كمصدر لاستخلاص النظام لكل نواحي حياة المسلمين في القرن الماضي.

واستدعى المودودي مفهوم الحاكمية ليبني على أساسه مختلف طروحاته السياسية، مما شكل ما يمكن تسميته بـ «الصياغة الجديدة للفكر الإسلامي» فـ «إقامة الحكم الإسلامي» أو «إقامة الدين» تستند إلى «حاكمية الإله» و«سلطان الرب» وتدور حولهما، ويصبح بذلك أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة.

---

(1) فريشت شتيبات: **الإسلام شريكاً (م س)**، ص 140.

يقول المودودي، بعدما يقدم آيات قرآنية كثيرة كدليل على دعواه، أن جميعها «من أولها إلى آخرها لا تجد إلا فكرة رئيسة واحدة، ألا وهي أن كلا من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، أطروحاته

وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح، فالذي لا سلطة له، لا يمكن أن يكون إلهاً، ولا ينبغي أن يتخذ إلهاً، وأما من يملك السلطة فهو الذي يجوز أن يكون إلهاً، وهو وحده ينبغي أن يتخذ إلهاً، ذلك بأن جميع حاجات المرء التي تتعلق بالإله أو التي يضطر المرء لأجلها أن يتخذ أحداً إلهاً له، لا يمكن قضاء شيء منها من دون وجود السلطة ولذلك لا معنى لألوهية من لا سلطة له، فإن ذلك أيضاً مخالف للحقيقة، ومن النفخ في الرماد أن يرجع إليه المرء ويرجو منه شيئاً»[1].

ويقول في سياق شرحه للرب والربوبية «. . . فبقراءة هذه الآيات بالترتيب الذي سردناها به، يتبين للقارئ أن القرآن يجعل الربوبية مترادفة مع الحاكمية والملكية».

خلف هذا التأويل لمفهوم الحاكمية تكمن الرؤية السياسية للمودودي، فهو يفترض وجود شكلين للحكومات؛ الأولى ديمقراطية، والثانية ثيوقراطية، وبعد تحديده لخصائص الديمقراطية يقول «من هنا يتضح لنا أن الدولة الإسلامية لا تعد ديمقراطية[2]، بالمعنى الشائع لأنها لا تجعل إرادة الشعب هي أصل التشريع، ولكنها

---

(1) انظر في هذا الصدد قراءة أبو الحسن الندوي لمفهوم الحاكمية عند المودودي، نقلاً عن كتاب **التفسير السياسي للإسلام**، المركز العربي للكتاب، 1991، ص 41.

(2) يبدو أن المودودي احتفظ بنفس الرؤية التي كونها حول الديمقراطية لما كانت الهند تحت الاستعمار البريطاني، ولما كان هو نفسه مواطناً هندياً يناضل من أجل إخراج الاستعمار، فكانت المواقف اللاحقة؛ حتى بعد استقلال باكستان؛ متأثرة بالفكرة القديمة، وهذا ما يمكن أن نستنتجه من خلال مقتطفات كتبها وحاضر بها المودودي في تلك الفترة:
«إن أفضل غاية يمكن أن يعرضها على الإنسانية المنكرون لسيادة الله وحاكميته (يقصد الاستعمار)، ليس إلا أن تقوم في الأرض ديمقراطية كاملة أي أن يكون الناس حكاماً لأنفسهم لتحقيق مطالبهم ومصالحهم، ولكن بقطع النظر عما إن كان ظهور هذه الحالة في الدنيا ممكنا أم غير ممكن». .
كذلك رفض المودودي شعار الديمقراطية الغربية «حكم الناس لأجل الناس» مفضلاً بديلاً عنها «سلطان الله على الناس بالحق». أبو الأعلى المودودي: **نحو ثورة سلمية**، ترجمة وإعداد دار =

حكومة ثيوقراطية (Theocracy) مع اختلاف جذري في المدلول الأوروبي للكلمة، لأن الحكومة الإسلامية لا تعرف طبقة السدنة ورجال الدين الذين يتولون وحدهم في الدول الثيوقراطية بالمفهوم الأوروبي التقنين أو التفسير طبقاً للشريعة الإلهية، ومن هنا فإن الثيوقراطية الإسلامية يمكن أن تكون (ثيو- ديمقراطية) (Theo democracy) أو الحكومة الإلهية الجمهورية، وذلك لأنها خولت للمسلمين حاكمية (أو سيادة) شعبية محدودة (A limited popular sovereignty) تحت سلطة الله القاهرة. ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين. وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم بيانه طبقة أو أسرة مخصوصة وحدها بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين».

لقد تعمدنا إيراد هذا الاستشهاد رغم طوله، وذلك بهدف إتاحة الفرصة للمودودي للدفاع عن رأيه الثيوقراطي، نظراً إلى جدة هذا الموضوع على الساحة الفكرية، فالمودودي هي الإسلامي الوحيد -تقريباً- الذي كان صريحاً مع نفسه ومع أتباعه بخصوص النظام الذي ينشده، دون خشية أو وجل من شبهة الثيوقراطية التي لحقت به، بل نجد أن أبرز مؤسسي دولة باكستان، لا يتوانى في الدفاع عن «ثيوقراطيته» التي يميزها عن الثيوقراطية الغربية بإقراره أن «من هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامي ديمقراطياً إلا أنه - كما تقدم ذكره من قبل- إذا وجد نص من نصوص الكتاب والسنة في شأن من الشؤون فليس لأحد من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ولا للمجلس التشريعي ''Legislature'' بل ولا لجميع المسلمين في العالم أن يصلحوا أو يغيروا منه كلمة واحدة، من هذه الجهة يصح إطلاق كلمة الثيوقراطية»[1].

= العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور-باكستان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ، الكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها في الهند قبل استقلالها، ص45 وص53.

(1) أبو الأعلى المودودي: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دار السعودية للنشر والتوزيع، 1985، ص 40.

أما الدولة التي يقترحها المودودي -وهنا تظهر فاشية نظام الحكم المنشود- فهي شاملة شمولية الشريعة الإسلامية[1] «فهي دولة محيطة بالحياة الإنسانية كلها إذ تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه. مع هذه الهيمنة (Totality)، لا يوجد في الدولة الإسلامية تلك الصبغة التي اصطبغت بها الحكومات المهيمنة (Totalitarian)، والاستبدادية (Authoritarian) في عصرنا هذا. فلا يوجد في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية، ولا السيطرة (الدكتاتورية) والزعامة المطلقة»[2]، هل نحن إذن أمام نموذج هجين من الأنظمة السياسية، تختلط فيه المبادئ بالمصالح، فعن أي حرية يتحدث المودودي؟ هل هي حرية الدخول في الدين الإسلامي (ما يسميه الفقه الإسلامي حرية التعبد)؟ أم هي حرية الاعتقاد في الدولة المدنية البعيدة كل البعد عن دولة المودودي الشمولية والفاشية؟

إن المقتطف السابق يعكس حالة الخلط التي يتصور بها المودودي أمور السياسة، ففي فقرة واحدة يسم الدولة الإسلامية بالشمولية، ويشبهها بالدولة الشيوعية والفاشية، ويشدد على أن ليس «لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أمورها، قائلاً هذا أمر شخصي خاص لكي لا تتعرض له الدولة»، ليعود فينفي بعد جملتين أن يكون «في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية» أو «أثر للسيطرة (الدكتاتورية) والزعامة المطلقة»[3].

إن وسم المودودي للدولة الإسلامية بالشمولية لا يعتمد على دراسة مهمة الدولة في التاريخ الإسلامي أو القواعد الكلية التي تحدد بنية الدولة ووظيفتها في إطار المرجعية الإسلامية، بل ينطلق من التصور الغربي بأن الدولة المركزية هي

---

(1) في الواقع هي شاملة شمولية المودودي أو شمولية فهمه للدين الإسلامي.

(2) المودودي: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 47.

(3) يرى لؤي صافي أن دعوى شمولية الدولة ناجم عن الخلط بين وظائف الدولة المتعلقة بالبعد السلطوي القانوني للشريعة، ووظائف الأمة المرتبطة ببعدها التربوي الأخلاقي. فالمفاضلة بين هذين النوعين من المقاصد هام وحيوي للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادئ الأخلاقية والمفاهيم الإسلامية، أو أي تفسير وفهم خاص لها تتبناه فئة من فئات المجتمع، على مواطني الدولة الإسلامية. لؤي صافي: **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط2، 1998، ص 169.

المخولة بتعيين حدود السلوك المشروع والسلوك غير المشروع وتطبيق الأحكام القانونية. وبما أن الشريعة الإسلامية توجه السلوك الفردي والجماعي للمجتمع المسلم في مختلف جوانب الحياة، وجب، وفق هذا المنطلق، إضفاء الصبغة الشمولية على الدولة الإسلامية[1].

وفي تفاصيل هذه الدولة والصبغة الثيوقراطية؛ بالمعنى الذي يعطيه المودودي للثيوقراطية؛ وبما أن الإنسان «خليفة الله على أرضه»، فهو يبرر إقامة شكل برلماني وانتخاب الحاكم انتخاباً شعبياً، ويتجلى ذلك في قوله «مما لا يخفى على أحد أن المجلس التشريعي اليوم ليس هو إلا ما كان يصطلح عليه «بأهل الحل والعقد» من قبل، والظاهر في أمره أن كل دولة أنشئت على الإذعان لحاكمية الله ورسوله القانونية لا يجوز لمجلسها التشريعي في حال من الأحوال أن يضع، ولو بإجماع أعضائه كلهم، قانوناً يخالف كتاب الله وسنة رسوله (ص)»[2].

ويتابع المودودي تفصيل أسس الحكم الإسلامي، وتحديد العلاقة بين مجلس الشورى والرئيس أو الأمير، فيقول «والأمور التي تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ المائدة: 100، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحد بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس؛ فإن كان الأمر كذلك فليس من الحق أن يرمى برأيه لأنه لا يؤيده جمع غفير. فالأمير له الحق أن يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه»[3].

---

(1) لؤي صافي: **العقيدة و السياسية** (م س)، ص 28.

(2) المودودي: **تدوين الدستور**، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون تاريخ، ص 27.

(3) المودودي: **نظرية الإسلام وهديه**، ص 56. إن طرح مسألة حق القيادة في قبول أو رفض قرار الشورى على قولة إن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، ينطوي على خلط واضح بين آليات الاجتهاد المعرفي والتقرير السياسي. لا شك في أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، بل قد يظهر على لسان القلة القليلة. لكن اتباع الرأي الأصوب وتحقيقه يجب أن يتم من خلال الحوار وتبادل الأفكار والآراء وإقناع الجمهور، كما أن هذه القاعدة رغم إيمان أغلب الفقه الإسلامي بها إلا أنها لا توظف في طرقة الاجتهاد، وخير دليل على ذلك وجود الإجماع =

غير أن إعفاء المودودي لرئيس الدولة من مسؤولية التقيد بقرارات مجلس الشورى اقتداء بعمل الخلفاء، غير مطلق (الإعفاء) فأمام عدم توفر «هذه الروح والعقلية»- فيما يرى المودودي- التي سادت في مجتمع الصحابة، فلا «مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لأراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي»[1].

أما عن مبدأ فصل السلط، وطبقا لطريقة المودودي في تأصيل الأحكام، فإنه على أساس أن لا وجود في الشريعة لـ «قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين منصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة»[2]. فالحاكم «يختار من لدن الشعب ولا يسلط نفسه على رؤوسهم بالقسر والإكراه»، تاركاً الباب موارباً للاستفاذة من طرق الانتخاب الموجودة في العالم شريطة «أن تتوفر في الذي يتصدى للحكم شروط الذكورة والعقل والبلوغ وسكن دار الإسلام»، بحيث إن المودودي يرفض تولي المرأة أياً من المناصب الرئيسية في الدولة «رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مناصب الحكومة «وارتكاب تلك المخالفة» لا يجوز البتة لدولة قد رضيت لنفسها التقيد بإطاعة الله ورسوله»[3]. فأين هي قيمة الحرية التي نصت عليها نصوص المودودي إذا لم تمكن المرأة من التقدم للانتخابات الرئاسية؟

هذا النموذج الذي يدعو إليه أبو الأعلى المودودي جعل «لوي ماسنيون» يصف الدولة الإسلامية كما نظر إليها المودودي بأنها «دولة العلمانيين الدينيين القائمة على المساواة. فهي دولة دينية (ثيوقراطية)، لأن القوة كلها والسلطة كلها لله وحده، وهي دولة دينية للعلمانيين، لأن الإسلام لا يعترف بوجود أحد يستأثر أو ينفرد بالتعمق في أسرار الدين. وهي أخيراً دولة دينية قائمة على المساواة لأن الناس جميعاً، حتى الخليفة نفسه، متساوون أمام قدرة الله وأمام شرع الله»[4].

= كمصدر للتشريع وليس رأي القلة التي يقال إن الحق يمكن أن يكون معها، فسمى الفقهاء الآراء التي لم يجمع حولها (رغم أن أغلب ما أنتجه الفقه لم يجمع عليه) بالآراء الشاذة.

(1) المودودي: **تدوين الدستور**، ص 38.

(2) نفسه، ص 34.

(3) نفسه: ص 69.

(4) شنيبات: **الإسلام شريكاً**، ص 50.

غير أن استناد المودودي على الناس أو الشعب ليس وفق الطريقة التي تستند فيها الديمقراطية على الشعب، بل إن «الذي يميز الجمهورية الإسلامية عن الجمهورية الغربية المعروفة اليوم في العالم، أن نظرية الغرب السياسية تقول بحاكمية الجمهور، والإسلام يقول بخلافة الجمهور. وبيان ذلك، أن حقوق الحكم والأمر في الجمهورية الغربية يستبد بها الجمهور، وهم الذين يمتلكون ناصيتها، فيسنون في الأرض ما يشاءون من القوانين والشرائع، وأن قصارى ما تهدف إليه حكومتهم إنما هو رضاء عامة سكان المملكة، وجلب تأييدهم، وقضاء مشيئتهم. والإسلام بخلاف ذلك، ليس الحكم والأمر فيه إلا لله وحده، فهو الذي يستأثر بحق وضع القانون والشريعة لعباده، من غير مشارك ولا منازع. وأما الجمهور، فليست منزلتهم في الإسلام، إلا كمنزلة الخلفاء الذين يضطرون بطبيعة منزلتهم أن يقتفوا آثار الشريعة الإلهية التي جاء بها الرسول من عند ربهم، ولا يحيدوا عنها قيد شعرة».

لا يقدم المودودي هنا أي دليل على أن الحكم المثالي الذي ينادي به، مستثنى من التجربة التاريخية المريرة (احتكار السلطة)، فوصفه الدولة الإسلامية بالشمولية وإسناده لها مهمة تطبيق الشريعة برمتها، دون اعتبار البيئة التشكيلية للشريعة ناجم عن «التسوية بين البنية السياسية للأمة والبنية السياسية للدولة، وبالتالي التخليط بين الوظائف الشرعية الخاصة بالأمة وتلك الملحقة بالدولة»[1].

ويبقى السؤال المطروح هو: هل كان المودودي يهدف بأفكاره إلى الوصول إلى ما وصل إليه تأويل هذه الأفكار من طرف الحركات الإسلامية الراديكالية؟

ولتلمس طريق الإجابة عن هذا السؤال يمكن الرجوع إلى كتب المودودي نفسه، فهو يدعو إلى ما يسميه «الحكمة العملية» ومراعاة الظروف والأوضاع، واللياقة حين تتطلبها الظروف وتوجبها الملابسات، ويشرح ذلك بقوله «الحكمة العملية، هي التي تفرض على الداعي أن ينظر ما هي الأسباب التي يجب أن تتخذ وسيلة إلى التقدم إلى الأمام في الطريق المؤدي إلى الغاية، وما هي الفرص التي يجب انتهازها وما هي العوائق التي يجب أن تتركز العناية على إزالتها تواً، وما هي

---

(1) لؤي صافي: **العقيدة والسياسة (م س)**، ص 169.

المبادئ التي يجب أن تكون ذات مرونة، وما هي المبادئ التي يجب أن يبحث فيها عن جوانب المرونة التي تتطلبها المصالح الهامة»[1].

وللبرهنة على مرونة مواقفه وتيسير الشريعة، يقول في موضع آخر «المراد منها (الحكمة العملية) بالإيجاز: أنه يجب أن نراعي في تنفيذ الأحكام الشرعية وإقامة الدين، تلك الأوضاع التي تواجهنا لدى العمل، وأن نغير فيما يتصل بالفتاوى والأسلوب العملي تغييراً تتحقق به المقاصد الشرعية في معنى الكلمة، ولا تضيع هدرا من أجل تطبيق الأحكام والمبادئ على الأوضاع التي لا تقبلها»[2]. كما ينصح المودودي كل من يريد أن يعمل على إقامة الدين فعلاً، سواء أكان فرداً أم جماعة أم دولة، بمراعاة الأوضاع، ويستخدم «التعقل العملي»، وذلك باستخدام «أمثال تلك الرخص التي منحتها الشريعة والتي لم يتحرج الأنبياء والصحابة الكرام في الاستفادة منها».

يبدو أن هذه المرونة هي نفسها التي توسلت بها الجماعة الإسلامية التي ترأسها المودودي حتى وفاته، حيث صدرت نشرة موجزة بعنوان: «الديمقراطية والتضامن القومي، مشروع المودودي للإجماع القومي، عن الأسس الفكرية بباكستان»، صدرت بعد سنة 1983، وهي تمثل «التطور» الفكري الذي وصلت إليه الجماعة وتكييفها لمفاهيمها للتوصل - عبرة رؤية تثوي جانباً براجماتياً - إلى «إجماع قومي».

فبعد مقدمة موجزة، تعرض النشرة خمسة مبادئ لتهيئة ما وصفته بالمناخ العام الإيجابي هي:

1- احترام الحق والعدل
2- التسامح المشترك (أو المتبادل)
3- تجنب المعارضة للمعارضة
4- تفضيل الإقناع على القسر
5- المصلحة القومية فوق المصلحة الشخصية

---

(1) المودودي: «تفهيمات»، ص 91-22. نقلاً عن الندوي: **التفسير السياسي (م س)**، ص 95.
(2) الندوي: **التفسير السياسي (م س)**، ص 189.

هذه المبادئ توضح مدى تطور فكر الجماعة الإسلامية، ولكن يظل مدى إيمان الجماعة بهذه المبادئ وتكييفها محل نظر[1].

ثانياً: رفض التفسير السياسي للإسلام والديمقراطية من وجهة صوفية

«لو فقدت البلاد -لا قدر الله - العلمانية والجمهورية واللاعنف، سوف لا تبقى البلاد كما هي»، قائل هذه الكلمات ليس من دعاة العلمانية، رغم تحمسه للعلمانية في بلده، وليس من أنصار الحداثة أو الثقافة الأوروبية أو نحو ذلك، رغم تحمسه للمجتمع المفتوح. إنه «أبو الحسن الندوي»، وذلك في كلمة ألقاها في ندوة نظمتها جمعية المثقفين المسلمين في الهند، بولاية «أترابراديش»، في يوم 6/10/ 1991. وقال الندوي في كلمته أيضاً، من ضمن ما قال، «إن العلمانية تشبه شجرة لا تقربها الحيات والعقارب والدويبات السامة الأخرى، وإنها ضمان لسلامة الشعب الهندي وسلامة البلاد»[2].

بهذا الموقف يكون الندوي قد حسم مع الفكر السياسي الذي تناوله شريكه ومواطنه السابق أبوالأعلى المودودي، رافضاً ذلك التفسير السياسي الذي أعطاه كل من المودودي وسيد قطب للإسلام، وواصفاً منهجهما الفكري بالخطير، ومحذراً في الوقت نفسه الذين يستقون معلوماتهم الدينية من نبع هذا التفسير للإسلام من «تصنيف علاقتهم بالله حيث تصبح هذه العلاقة جافة، جامدة رسمية، من الكيفيات الداخلية، التي على المؤمن أن يتكيف بها، ولا سيما إذا جاء الضغط مراراً وتكراراً، على أن الهدف الجذري من بعثة الأنبياء، وأن غاية تعاليمهم ومنتهى أعمالهم، هو إحداث التغيير في هذه الحياة الدنيا المحدودة، والقيام بالانقلاب الصالح، وتأسيس الحضارة البشرية على الأسس الصحيحة»[3].

---

(1) جمال البنا: **الإسلام دين وأمة (م س)**، ص 285.

(2) أبو الحسن الندوي: مجلة **البعث الإسلامي**، ع9، المجلد 36، 1412، بتوسط من تركي الحمد: **السياسة بين الحلال والحرام** (م س)، ص 171.

(3) الندوي: **التفسير السياسي للإسلام: في مرآة الأستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**، المركز العربي للكتاب، 1991، ص 65.

فخلافاً لما نادى به أنصار الدولة الإسلامية، الذين دفعوا باستقلال دولة باكستان عن الهند، استمر بعض الفقهاء في دفاعهم عن فكرة «أن الإسلام جاء لخدمة الإنسان وليس لبناء الدولة»، ومن بينهم أبو الحسن الندوي الذي اتقد المودودي بقوله «وإذا كان عند الأستاذ المودودي أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة وإذا كان كل من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح وأن القرآن يجعل «الربوبية» مرادفة للحاكمية والملكية (Sovereignty) فإذا لا يعود مفهوم العبادة- التي هي وظيفة العبد وحده وأصلها وحقيقتها - إلا الطاعة والانقياد والولاء والوفاء (Loyalty). وقد أخذت النقطة المركزية للربوبية والألوهية، وفكرتهما الرئيسية وأخص خصائصها (السلطة)، ومفهومها الوحيد، وحقيقتها الأصلية كل مأخذ من ذهنه، حتى ضعف فيما يرى هو - أو بتعبير أدق تدل عليه كتاباته- شأن العبادات وأعمالها ومظاهرها وشعائرها»[1]، فالعبادات وأركان الدين - في نظر الندوي- هي حجر الزاوية في نظام الدين كله، أما الأمور الأخرى، كإقامة «الحكومة الإلهية» وتأسيس «المدنية الإسلامية»، فهي وسائل، في درجة ثانوية من الدين، حيث إن كلمة «إقامة الدين» لا يجوز أن تجعل مترادفة لمجرد السعي وراء تأسيس «الحكومة الإلهية» إنها «أوسع وأجمع معنى ومفهوماً مما يستخدم في كتابات كثير من الكتاب الإسلاميين المعاصرين»، وفي مكان آخر، يضيف الندوي «لكن هذا الركن (أعني محاولة تمكين الإسلام وجعله قوة حاكمة، لها الأمر والنهي) من أركان إقامة الدين ليس كقالب حديدي لا نعومة فيه ولا مرونة، ولا يمكنه أن يتوسع في أي حال من الأحوال».

لم نعثر في كتابات الندوي على فكر سياسي مستقل، بقدر ما وجدنا دعوة إلى استنهاض المسلمين[2]، والاستفادة من أخطائهم السابقة مع الانفتاح على الآخرين والاستفادة مما هو إيجابي في ثقافته، ومنها قيم الديمقراطية الكفيلة بمنح مسلمي الهند العيش في بيئة تضمن التعايش بين مختلف الديانات والمذاهب، وإن كانت

---

(1) الندوي: **التفسير السياسي (م س)**، ص 61.

(2) في هذا السياق جاء كتابه: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، الصادر عن دار القلم، القاهرة، ط5، 2000.

هذه الديمقراطية التي يدعو إليها غير بادية المعالم ودون تفصيلات. فهل يعني ذلك أن دعوته متماشية مع تلك الديمقراطية التي أخذت الطابع الهندي؟

الجواب عن هذا السؤال نجده عند العالم المسلم الهندي «همايمون ظهير الدين»[1] الذي سعى في الإشارة إلى الخلفيات المشتركة بين الإسلام والديمقراطية والعلم، ويبدأ بحثه بوصف للمفاهيم الأساسية المسيطرة على تطور العلم في تاريخ البشر، هذه المفاهيم الثلاثة على حد قوله هي «كون العالم على نسق واحد، ووثيرة واحدة وعمومية القوانين الطبيعية وقيمة البحث والسعي الفردي»، ثم يسعى لإثبات أن الديمقراطية ما هي إلا إطلاق هذه المفاهيم على الحياة الاجتماعية عند البشر ويقول: «من كلية العالم ووحدته يتأتى الإطلاق العام للقوانين الأخلاقية والسياسية، ومن وثيرة القوانين الطبيعية، يتأتى تساوي الجميع أمام القانون، ومن التأكيد على البحث والسعي الفردي، تعرف قيمة الفرد الإنساني واعتباره».

وبعد توضيح هذه الأمور يرى «شبهاً جديراً بالاعتبار بينها وبين قوانين الإسلام، فأول افتراض مسبق للعلم والديمقراطية هو العالم الواحد والوحدانية. فالإسلام يعلن - بأسلوب قل أن يوجد له نظير في دين آخر- عقيدته بوحدانية الألوهية، كما يعترف القرآن بالمبدأ الثاني للعلم والديمقراطية وهو عمومية القوانين»، ويرى ظهير الدين أنه ينبغي الإفصاح عن «القوانين الأبدية للطبيعة بما أنه دين صالح لكل العصور» وأنه « لما كان الله سبحانه وتعالى واحد، والعقل يسعى لبيان ذاته، فإن قوانين العقل لا يمكن أن تكون بالنسبة للجميع واحدة».

وفي النهاية يستنبط المبدأ الثالث الذي يطلق عليه «قيمة الفرد» من أن الإسلام ينكر التميز بين «الظاهر» و «المتعالي» وأنه يحترم الطبيعة من حيث إنها طبيعة وليس لأنها مظهر لشيء خفي، فعندما يقبل واقع الأمر التجريبي: يكتشف الجزئي موضعه، وذلك لأن التجريبي يتجلى دائماً في الجزئي، كما تتجلى حقيقة الإنسانية

---

(1) لا نتوفر على أي مخطوط لهذا العالم، وإنما استفدنا من القراءة التي قدمها حوله المفكر الإيراني حميد عنايت في كتابه **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمه من الفارسية وراجعه عن الأصل الإنجليزي إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب القاهرة، بدون تاريخ وبدون سنة الطبع، ص 260 إلى ص 265.

في الآحاد الجزئيين من البشر، وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من المدارس الفلسفية العرفانية الصوفية في الإسلام ومن بينها مدرسة وحدة الوجود ووحدة الشهود قد أكدت أنه «لا يمكن اعتبار الفرد مجرد عنصر في نظام كلي، لأن له شأناً مستقلاً في حد ذاته»، ويستنتج كبير قائلاً: «ويبدو أن الوحدة المطلقة في الإسلام قد عورضت عن طريق التفرد عند الفرد الإنساني».

أما موضع التساؤل والقضية القائلة: إذن لماذا كان الذي حدث طوال التاريخ هو عكس هذا بحيث حطمت شخصية الفرد تحت ثقل هائل للجماعة؟ فهو ما يخرج عن نطاق بحث كبير، ولأنه يعيش في دولة الهند المستقلة، حيث توحد الحقوق والحريات الأساسية السياسية الأولوية على الأقل، هذا على الرغم من التاريخ المفجع للصراع الاجتماعي بما لم يوجد له سابقة في أي دولة إسلامية، فقد كان هذا ضامناً له على التعمق في تفكير انتزاعي متصل بالديمقراطية.

تأسيساً على ما سبق، نستنتج أن الاختلاف الواضح بين الطرح السياسي لكل من المودودي والندوي - اللذين انتسبا في وقت من الأوقات لجماعة دينية واحدة ولدولة موحدة جغرافياً ومتعددة سياسياً ودينياً- قد تأثر (الطرح السياسي) بشكل بالجغرافيا والسياسة[1]. فكلما تطرف المودودي يميناً بخصوص طرحه الشمولي للدولة والنظام السياسي ورفضه للمبدأ العلماني، كلما انحاز الندوي يساراً[2] موجها نظره صوب الدولة المدنية، العلمانية، المتعددة المذاهب والطوائف، والضامنة للحريات وخاصة حرية الاعتقاد.

إن هذا التباين بين الطرحين السياسيين للمودودي والندوي، لا يسعنا إلا أن نرجعه إلى الواقع السياسي الذي وجدا فيه؛ فالأول بادر إلى الدفع باستقلال مسلمي الهند وتأسيس كيان خاص بهم والانغلاق على الذات الإسلامية، وهو ما انعكس على طرحه السياسي الرامي إلى تجييش الأتباع وتحريضهم من جهة، ومحاولة

---

(1) وإن كنت لا أجزم بما إذا كان الفكر هو الذي أثر في الواقع أم أن الواقع هو الذي انعكس على الفكر.

(2) لا أقصد هنا، اليسار بمفهومه الأيديولوجي الذي تمثله المبادئ الاشتراكية، وإنما اليسار بما هو خلاف اليمين السياسي.

التنظير لدولة سياسية عصرية بأفكار ماضوية من جهة ثانية، مما نتج عنه ذلك الخليط من الأفكار الواصلة بين الديمقراطية والثيوقراطية. في الوقت الذي ناضل فيه الندوي من أجل الاستمرار ضمن الاتحاد الهندي، الذي يضمن حرية العقيدة، في ظل التوجه السلمي المتخذ كمنهج للحكم ابتداء من «المهاتما غاندي» ومروراً بـ «الزعيم نهرو». مما ولد تلك الأفكار السياسية التي سبق ذكرها، المتساوقة والمبدأ الديمقراطي بجميع قيمه، بما في ذلك التمشي العلماني المرتكز على حرية الاعتقاد والتمييز بين الدين والدولة. وهو ما رأى فيه الندوي مجالاً لنشر الدعوة وحث الناس على الإيمان بالله وتطبيق أوامره، من دون أن يفرض عليه ذلك من قبل دولة أو حاكم، بحسبه الشريعة لا تتلاءم ومسألة الإلزام المفروض من غير الخالق.

القسم الثاني

التكوين السياسي الشيعي
وقضية الديمقراطية

عكس نظيره السني الذي عاش تاريخاً من المشاركة السياسية، فإن المذهب الشيعي عرف تاريخاً طويلاً من الاستقالة عاشه الشيعة في استجابة لوطأة الأفكار العقدية المتشكلة في الفترة اللاحقة مباشرة للغيبة الكبرى المؤرخة شيعياً عام 329هـ. إذ تكونت الإمامية الاثني عشرية تدريجياً عبر مدة تزيد على قرنين من الزمان. ورغم أن الجدل مع الخصمين السني والأباضي ظل حاضراً على الدوام، منذ انبثق التشيع من بدايات الفتنة الكبرى، إلا أن العوامل التي اتجهت بالتشيع إلى الإمامية، والإمامية إلى الموسوية، ثم بالموسوية إلى الاثني عشرية كانت عوامل شيعية بالأساس، أعني أن الجدل والصراع الذي حركها كان يتم داخل المعسكر الشيعي ذاته، بسبب التنافس على رئاسة الحركة الممثلة لأهل البيت داخل الأسرة العلوية بفرعيها الحسني والحسيني وامتداداتها الطالبية والعباسية من جهة، ثم بسبب الأزمات ذات الطابع «الدستوري» التي كان يفرضها الواقع على قانون الوراثة العمودية للإمامة من جهة أخرى[1].

فالشيعة على مر التاريخ اللاحق للغيبة الكبرى[2] ظلوا يعتبرون أي سلطة قائمة هي سلطة غصبية، اغتصبت منصب الإمام الغائب، حيث:

---

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام 2: نقد النظرية الساسية**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

(2) المقصود بالغيبة الكبرى في المذهب الشيعي هو اختفاء الإمام الثاني عشر بعد ما شاع الظلم والفساد، ففي الاعتقاد الشيعي يعتبر الإمام هو نائباً عن النبي وأن الرسول أوصى بالنيابة عنه لعلي وأن علياً يخلفه أبناؤه في الحكم ثم أبناء أبنائه، إلا أن هذا التوالي لم يستمر بفعل غيبة الإمام الثاني عشر.

– استحالة قيام الدولة الشرعية الإلهية، وهذه الاستحالة استمرت منذ لحظة غياب الإمام المهدي إلى لحظة ظهوره.

– احتجاب مشروعية أي دولة تقوم في زمن الغيبة، باعتبار أن الشرعية وثيقة الصلة ومقتصرة على الإمام وحده، باعتباره مفوضاً من السماء حسب النص الشيعي الرسمي.

لكن هذا المنحى الفكري الذي يحدد الموقف من المشاركة في الحكم، لم يستمر إلى ما لا نهاية، حيث طرح السؤال: ما العمل؟ أمام تأخر رجوع الإمام وكثرة الفساد.

لقد تميزت الإمامية الشيعية، قياساً على المذهب السني، بخدمات تنظيرية أكبر، ليس على المستوي الكمي، بل أيضاً على مستوى المنهج الذي صار يعتمد صراحة على الجدل العقلي، كما توفرت على مساحة نصية أوسع من جراء توسيع مفهوم النص، الذي صار يشمل أقوال «الأئمة» وليس فقط أقوال الرسول كما هو لدى المذهب السني. كان هذا الفارق الكمي والمنهجي يعكس، في الواقع، مساحة أوسع من حرية الاجتهاد، ظل الفكر الشيعي يمتلكها بالقياس على مثيله السني، الأمر الذي يمكن تفهمه في ضوء الموقع التأسيس الذي تحتله النظرية السياسية في بنية التشيع، وهو ولد ابتداء كموقف سياسي يدور حول الإمامة «كواقعة» واستمر مع التنظير يدور حول الإمامة «كفكرة» بعد تحويلها إلى بنية تحتية يقوم عليها الدين من أساسه، على اعتبار أن أحكام الشريعة لابد لها من ناقل معصوم يضمن استمرار النبوة، مما كان يعني أن كل شيء في الدين يمر حتماً على الإمام والإمامة. يضاف إلى ذلك ان الفكر الشيعي ظل يمارس التنظير للإمامية من موقع المعارضة الذي لم يبرحه طوال مراحل تشكله الأولى، ومنه اكتسب حسه الدفاعي المشرب بحوية المواجهة، والتي ظلت آثاره كامنة فيه حتى بعد مقارفة الإمامية الاثني عشرية لتجربة الدولة في وقت متأخر، مرتين؛ أولاهما(*): في القرن العاشر الهجري على يد

(*) نظراً إلى أن موضوعنا ليس هو التأريخ للنظرية السياسية الشيعية، وإنما استجلاء الموقف الشيعي المعاصر من قضية الديمقراطية، فإننا نكتفي بهذه الإشارات، مع إحالة القارئ على الكتابات التي تخصصت في هذا الموضوع، ومنها الكتاب الذي استقينا منه هذه الأسطر، وهو =

الصفويين (غير الفقهاء) في انعطافة مفاجئة بدت في حينها مناقضة لمبادئ النظرية، والثانية: في القرن الرابع عشر على يد الخمينيين (الفقهاء) الذين قدموا من خلال «ولاية الفقيه» تطويراً من داخل النظرية يتسع لتجربة الدولة. التجرية الأخيرة هي موضوع بحثنا بما يتماشى والإجابة عن الاشكالية التي انطلق منها.

ففي إيران، حيث توجد الأغلبية الشيعية، برزت أول إرهاصات القطع مع المرحلة الانعزالية السابقة، إذ برز العديد من الفقهاء الذين نادوا بتقنين الحياة السياسية عبر سن الدساتير وهو ما سمي آنذاك «بحركة المشروطية»[1] التي طالبت

= كتاب **السلطة في الإسلام2**: **نقد النظرية الساسية** لعبد الجواد ياسين. كما يجدر بنا التنويه، إلى أن هذا البحث لا يشمل جميع الفرق الشيعية وإنما أهمها الشيعة الإثني عشرية الذين يشكلون أكبر نسبة في إيران والعراق وبعض الدول الخليجية ولبنان، فضلاً عن بعض الشخصيات الشيعية غير المصنفة.

(1) المشروطية كما عرفها علي الوردي هي: «حركة المطالبة بالدستور التي ظهرت في تركيا وإيران». علي الوردي، «المشروطية في إيران وأثرها في العراق»، مجلة **الموسم**، ع 54، مجلد 2، 1990.

«وحدث وقتئذ أن نشرت صورة لأحد المستشارين الأجانب في إحدى الحفلات التنكرية بملابس رجال الدين وفي الوقت نفسه فإن السلطة قمعت بعض التجار في إحدى المظاهرات بعنف ووضعت أرجلهم في «الفلقة» فثارت الجماهير وبدأ أول تحصن «بست» إلى لجوء جماعي إلى أحد مشاهد آل البيت في إيران. ففي 13 كانون الأول/ ديسمبر 1904، تحصن عدد كبير من رجال الدين والتجار في مشهد الشاه العظيم (أخ الإمام موسى الكاظم) مطالبين بإقامة دار للعدالة، كان عاشوراء في تلك السنة يوافق السابع من آذار/ مارس 1905. وسرعان ما اتضح الوجه الديني للحركة مع انضمام اثنين من كبار علماء الدين إليها هما سيد محمد الطباطبائي وسيد عبد الله البهبهائي، وسمي هذا التحصن بالهجرة الصغرى، وفي 12 كانون الثاني/ يناير 1906 أعطى الشاه وعداً بالاستجابة لمطالب الأمة، لكنه لم يف بوعده، كما بدأ عين الدولة من ناحية أخرى في اضطهاد كبار رجال الدين وتفريقهم فنفى آقا سيد جمال وتصدى لعدد من الطلاب الدينين قتل بعضهم كما قتل سيدان والقرآن في أيديهما وأخلى الشوارع وركز فيها قوات الجيش بينما ظل عدد كبير من الناس متحصنين في «مسجد شاه» ووجه سيد طباطبائي خطاباً شديداً إلى عين الدولة «أين العهود والوعود؟؟ تعلمون جيداً بأمور الدولة الخربة وتعلمون أن صلاحها ينحصر في تأسيس مجلس نيابي يوحد بين الحكومة والأمة مع العلماء». وفي 21 تموز/ يوليو 1906 بدأ التحصن الآخر، وخرج التجار فتحصنوا في معسكر كبير أمام السفارة البريطانية بينما زحفت العناصر الدينية في جموع كبيرة على مدينة قم «الهجرة الكبرى»، كانت الحركة شاملة ومنظمة كما كان من العسير جداً على قوة البوليس أو =

بتكريس الدولة المشروطة بالدستور، وإن لم يدم هذا الاستثناء طويلاً حيث سرعان ما سيتم الالتفاف على الحكم الدستوري عبر إفراغه من مضمونه، إذ إن الدين والدولة في إيران ارتبطا منذ قيام السلطة الصفوية (1501-1732) وذلك عندما أعلن الإسلام الشيعي ديناً لدولة إيران، فزعم شاهات إيران بأنهم يحكمون في غياب الإمام الثاني عشر(1).

لكن سؤال ما العمل؟ ظل يطرح نفسه، بعد فترة النشاط الدستوري في إيران، باعتبارها فترة مستقطعة، مثلت قطعاً للنسق التاريخي بحركة الفقه. لقد عاد السؤال مستهدفاً صناعة رؤية لمستقبل بات مجهولاً، بل ومقفلاً في غياب نص غير قادر على الوصول إليه أو التعامل معه، وكان الواقع ينتج سؤاله الكبير بغية السير بمن هم قابعين فيه، ولابد من تفسير لما جرى قبل الانقطاع التام، إذ لا سبيل إلى الإمام إلا بالحركة ولا حركة إلا برؤية ولا رؤية إلا بنص ومنهج. وكان السؤال خاضعاً لوطأة الدلالات الخطيرة للغيبة الكبرى.

ولأن التراتبية الدينية تتطلب نسيجاً فريداً للعلاقة بين المعصوم (النبي والإمام) وتالياً الفقيه بوصفه وريثاً شرعياً للولاية الدينية وفق الرؤية المدرسية الشيعية، و«العامي» فقد أوكلت مهمة صياغة المواقف إلى من أوكل بالتصرف نيابة عنه، كون العامي لم يصل إلى درجة التصرف الحر بإرادته. وأمكن القول، على ذلك، إن علاقة الفقيه بالدولة تنطلق من التشيع نفسه، كونها مؤسسة على خلفية عقدية، فالإمامة بما هي حجر الزاوية في البناء العقدي الشيعي، والمحور الذي تدور حوله

= رئيس الوزارة أن تتصدى لها، ويشوه بعض المؤرخين الحركة بأنها كانت من تدبير السفارة البريطانية ضد النفوذ الروسي، لكنه زعم واضح الافتعال ولم يجد مظفر الدين شاه بداً من الرضوخ، فأصدر فرماناً بتكوين مجلس نيابي منتخب وسرعان ما تمت الانتخابات وافتتح أول مجلس نيابي (7 تشرين الأول/ أكتوبر 1906) ونظرة فاحصة إلى أعضاء هذا المجلس تبين كيف أن الجناح الديني قد اجتاح الانتخابات بنجاح كبير. ولم يلبث مظفر شاه أن توفي في أول كانون الثاني/ يناير 1907 وتولى مكانه ابنه محمد علي قاجار عرش السلطنة» انظر: **التاج الإيراني** - أسيمو جانو - مكتبة مدبولي، ص 224-225. بتوسط من جمال البنا: **الإسلام دين وأمة (م. س)**، ص 283.

(1) جون اسبيزيتو: **الخطر الإسلامي (م س)**، ص 128.

باقي الموضوعات، تفرض أنماطاً صارمة في الرؤية والعلاقة مع باقي الخطوط العقدية الأخرى غير المتوافقة، بما هي (الإمامة)، الوعي الشيعي التاريخي، نظاماً وليست منصباً، وإن تجسدت في أشخاص الأئمة.

من هذه الزاوية الفقهية تبلورت فكرة «ولاية الفقيه»، التي يمكن اعتبار «المجتهد محمد مكي الجزيني»، أول من تطرق لموضوعها في كتابه **اللمعة الدمشقية** حيث أشار فيه لمصطلح «نائب الإمام» وسلطة نائب الإمام[1]، والتي جاءت جواباً عن معضلة تأخر مجيء الإمام وجمود الواقع السياسي الفكري، فكان للخميني سبق حمل الفكرة وتنزيلها إلى الواقع، إذ بدأ في معارضة «الشاه» وتحدث بحدة ضد سياسته، واعتقل مرات عديدة، ثم نفي إلى باريس، حيث بدأ المعارضة من منفاه وهربت كتاباته وخطبه إلى إيران «وفي شهر محرم المقدس الذي يخلد ذكرى استشهاد الحسين ارتبط الطقس والرمز بالوقائع السياسية المعاصرة، إذ تحولت المواكب الدينية إلى مظاهرات احتجاجية. وفي طهران طالب مليوني شخص تقريباً بالإطاحة بالشاه وموته، وقيام حكومة إسلامية، وعودة الخميني، وفي 1979 غادر الشاه إيران نظراً إلى العنف والمعارضة الواسعة النطاق، ولعجزه عن الاعتماد على جيش راح جنده يفرون، وشاهد العلم وصول «الثوار الشيعيين»[2] إلى السلطة وسقوط الشاه»[3].

وفي الدول الأخرى التي تعرف حضوراً شيعياً بارزاً مثل العراق ولبنان ظل الفقهاء الشيعة مرتبطين بما يجري داخل إيران من تفاعلات، ولكنهم لم يكتفوا بالتقليد، بل منهم من أثر في الأحكام التي استند إليها الدستور الإيراني نفسه (الفقيه العراقي باقر الصدر)، ومنهم من حاول واجتهد من أجل تكييف الرؤية الفقهية الشيعية حسب وضعيته السياسية المنقسمة مذهبياً، كما هو حال الشيعة في العراق،

---

(1) عبد الكريم عتوم: **النظرية السياسية (م س)**، ص: 102

(2) لم يكن الخميني وحده من حمل هم التغيير بل تعددت التيارات والشخصيات التي شاركته هذا الهم: فلقد شاركت في الثورة هيئات يسارية وأخرى إصلاحية، ونظر إلى التغيير مفكرون بارزون أهمهم علي شريعتي والمطهري وجلال أحمد.

(3) جون اسبيزيتو: **الخطر الإسلامي (م س)**، ص 140-145.

الذين راوحوا بين المهادنة والخروج على نظام الحكم الذي شغله حزب البعث. أما بخصوص الموقف من ولاية الفقيه فنجد منهم من نظر إلى ولاية الفقيه الشورائية، ومنهم من ظل يتحول من موقف إلى آخر. في الوقت الذي حسم فيه الفقه الشيعي في البيئة المنقسمة دينياً (مثل لبنان) موقفه من ولاية الفقيه، حيث لم تكسب التأييد من لدن معظم مجتهديه، وظهرت مقولة ولاية الأمة على نفسها.

نمهد من خلال ما سلف، إلى أن التاريخ الطويل من استقالة الشيعة قابله هدم هادئ ومتسلسل للنسق التأويلي للنص الإمامي، تمهيداً لحلول نص آخر وسلطة بديلة، إذ يبدو أن الرحلة التي قطعها الفقه الشيعي خلال ما يربو على عشرة قرون، توجت بدولة «إسلامية» في إيران ومحاولات حثيثة من أجل بنائها في دول أخرى، وهكذا نلحظ أن الدولة التي ظل حرام إقامتها في غياب الإمام، صارت مطلباً لدى أغلب الشيعة، بل وأريقت من أجلها الدماء. فما هي سمات هذه الدولة، وما النظام السياسي الذي ارتآه لها مؤسسوها؟ وكيف نظر الخميني إلى قضية الديمقراطية؟ وكيف تعامل الفقه الشيعي مع المسائل السياسية في ظل الانقسام المذهبي أو الديني؟

الفصل الأول

الدستورانية الإيرانية

انطلاقاً مما ألمعنا إليه في التقديم لهذا الجزء من البحث(*)، تتضح الرؤيا التي سار وفقها التنظير السياسي الشيعي، خاصة في إيران، سواء مع بداية القرن، حيث بروز حركة «المشروطية» أو مع نهاية القرن حيث قيام الثورة الإيرانية تحت سقف ولاية الفقيه.

فعقب الثورة الإيرانية كانت المسألة الأولوية التي طرحت على بساط البحث السياسي هي قضية الجمع بين الديمقراطية والحكم الإسلامي، وقد اتخذ النقاش صيغة محددة: «الجمهورية الإسلامية» أو «الجمهورية الديمقراطية الإسلامية»، حيث أثيرت كثير من المناقشات بين المحققين والمفكرين؛ بعضهم يرى على منوال ما كان قبل الثورة، أن الديمقراطية الغربية سبب كل فساد فيدينها، وبعض آخر ممن يمثلون الغالبية العظمى من المفكرين الحوزيين والجامعين ينتظرون نتائج مزيد من التحقيقات الجارية على هذا الصعيد، لذلك فهم لا يرفضونها كلياً ولا يقبلونها كلياً. وثمة بعض آخر يرى أن الديمقراطية مكسب عظيم من المكاسب العلمية الغربية، بل إن بعضهم يقول إنها آخر المكاسب العلمية الإنسانية في الفكر السياسي، وهم يسعون، إلى إيجاد الاتساق بين الحاكمية الدينية والديمقراطية المذكورة، وذلك لكي يجمعوا بين العلم والدين في ميدان السياسة البشرية، وينالوا بذلك رضا الخالق والمخلوق معاً.

(*) في البداية لا بأس من الإشارة إلى أنه مبدئياً عندما نتحدث عن الدستورانية فإننا نتفق مع الرأي الذي يقصد بها تلك الحمولة المعرفية والعقدية المشكلة للعقل الباطني لفكرة الدستور، فهي الثابت الذي لا يتغير داخلياً، وهو العقال الإبستيمي لأي مراجعة دستورية مطروحة للنقاش في السوق السياسي.

عرف هذا النقاش حدته بعد وفاة الخميني، على الرغم من الانتقال السلس للحكم، إذ سينقسم أقطاب الحكم إلى تيارات انضوت تحت عنوانين بارزين؛ تيار المحافظين الذي يتبنى النظرية التقليدية كمصدر لشرعية النظام السياسي الإسلامي، وتيار الإصلاحيين الذي يزاوج بين المبادئ الديمقراطية الغربية ومقاصد الحكم الإسلامي.

المبحث الأول:
من دولة المشروطية إلى دولة الفقيه

أولاً: النائيني: دفاعاً عن الدستور

بعد تفاقم الأوضاع في إيران نتيجة لسياسة ملوك القاجار، ظهرت الكثير من مواقف الرفض للحكم القاجاري متمثلة في ثورة التنباك، وباغتيال ناصر الدين سنة 1896، وارتفاع الأصوات المطالبة بوضع دستور يقيد سلطة الملك ويمنع استبداد بالحكم[1]، حيث كان لعوامل مختلفة من قبيل انتشار القراءة والكتابة واتساع نطاق المعرفة بانتشار الصحف والمجلات والانفتاح على أوروبا، بما حمله من تغيرات وتأثيرات على السلوك الفردي والاجتماعي، تأثير كبير في إزالة هذا النوع من التفكير الجامد القائم على القدرية من أواسط المجتمع، مما هيأهم لخوض تجربة جديدة في الحياة.

فأصبح الناس في تلك البرهة الزمنية يرفعون أصواتهم بالاحتجاج لأتفه الأسباب، ويطالبون بعزل الحاكم الفلاني أو إقالة هذا المسؤول أو ذاك ولا يهدؤون إلا بالحصول على تلك المطالب أو الموافقة عليها، حتى إن الحركة الدستورية المطالبة بتقييد صلاحيات الملك بالقانون، إنما بدأت بعد أن قام علاء الدولة حاكم طهران بتعزيز أحد التجار بالفلقة لأنه باع السكر بسعر أعلى من التسعيرة[2].

---

(1) سرمد الطائي: **تحولات الفكر الإسلامي المعاصر (م س)**، ص 251.

(2) فرهان الهيان: «الدين والديمقراطية في فكر العلامة النائيني»، ترجمة عباس كاظم، مجلة **النبأ**، ج 53، 2001.

ولم تقتصر هذه الاعتراضات والمطالبات على موظفي الدولة والحكام والأمراء، وإنما طالت سائر المؤسسات الدينية والاجتماعية، لذلك اتحد كل أولئك الذين كانوا يرون في ذلك تهديداً لمصالحهم الشخصية، وخاصة بعض الفئات من العلماء ورجال الدين في جبهة واحدة، وهبوا جميعاً تحت شعار الدفاع عن الدين لحماية الاستبداد الحاكم.

هذه الفئة من رجال الدين وكما يعبر عنهم النائيني بـ «المعممين الغاصبين لزي العلماء»، كناية عن كونهم غير حقيقيين، وقفت بشدة ضد الحركة الدستورية إلى درجة أنهم أعلنوا بصراحة «إن الحركة الدستورية كفر ومن يطالب بها كافر، مستباح الدم والمال».

في مثل هذه الظروف والملابسات استطاع النائيني أن يخطو خطوة كبيرة مستعيناً بعلمه وتدينه فطرح نظرية ثالثة للأمة كحل للمشكلة القائمة، تتلخص بـ «الدين الديمقراطي» أو «الديمقراطية الدينية»، إذ لم يكتف النائيني في نظريته الديمقراطية الدينية بالمزج بين مبادئ الدين ومبادئ الحكومة الشعبية، ولكنه هاجم مبدأ «طاعة السلطان» لكونه أحد أركان النظام الاستبدادي الممقوت، وانتقد ما سماه التزلف والعبودية للمتجبرين لأنه «في حد الشرك بالله وبمنزلة الوثنية وعبادة الأصنام»[1].

من هنا تبرز أهمية كتاب النائيني **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**[2]. فهو من جهة يعالج عملية تأصيل شرعي للعمل السياسي، وبالخصوص الحقوق السياسية للفرد والأمة

---

(1) نفسه.

(2) نعتمد في هذه الدراسة مجموعة من الأبحاث حول فكر النائيني، منشورة في بعض المجلات، وذلك لندرة نسخ الكتاب وعدم وجود طبعات جديدة في الأسواق، كما أن البحث عن نسخ مضغوطة إلكترونياً لم يسعفنا في العثورة على الكتاب مضغوطاً في صيغة (PDF)، وإن وجدت نسخ له بصيغة (WORD)، غير أننا لم نطمئن لتلك الصيغ المنشورة، مما دفعنا إلى مقارنتها بما تم تحقيقه من قبل المهتمين بفكر محسن النائيني، حيث وجدنا ضالتنا في سلسلة دراسات نشرتها مجلات: **النبأ، الكلمة والتوحيد** (فرهان الهيان: «الدين والديمقراطية في فكر العلامة النائيني»، ترجمة عباس كاظم، مجلة **النبأ**، ع 53، 2001؛ محمد دكير: «من الاستبداد إلى الديمقراطية دراسة في فكر النائيني من خلال كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»»، مجلة **الكلمة**، ع/18، شتاء 1998؛ ماجد الغرباوي تحت عنوان: «مشروع الدولة الدستورية ومناهضة الاستبداد للشيخ محمد حسين النائيني»، مجلة **التوحيد**، السنة 17، ع 99، 1999).

والتي بتحقيقها يحجم الاستبداد السياسي إن لم ينته، ومن جهة أخرى يقدم انطباعا خاصا يتعلق بالفقيه أو المجتهد.

يقسم النائيني الحكومات إلى نوعين، الحكومات الاستبدادية والحكومات الدستورية ثم يناقش ركائز الاستبداد ويعالج علاقته بمبادئ الدين والالتزام فيضع له عدة مميزات(1):

- اعتباره الجهل جذر شجرة الاستبداد الخبيثة، وهو الأساس الذي تستند إليه العوامل الهدامة الأخرى وروحها التي تسري في أوصالها «إن جهل الأمة بمسؤوليات السلطة وحقوقها السياسية والمدنية هو أصل وأساس وروح جميع العوامل التي تفتك بالأمة»؛

- تضفي على الملك (السلطان) في المجتمعات المبتلية بالاستبداد هالة من القداسة ويطلق عليه لقب ظل الله في الأرض، ولذلك يجب أن يطاع وأن يقدس كما يعبد الله ويطاع(2)؛

- تغذي الأنظمة الاستبدادية الاختلافات الطبقية في أوساط الأمة، وهو ما يعتبر أحد مميزاتها وخصائصها.

---

(1) النائيني: **تنبيه الأمة تنزيه الملة**، ص 105، وما بعدها، بتوسط من فرهان الهيان: **الدين والديمقراطية** (م. س).

(2) يجدر التنويه بالتشابه الكبير بين أفكار النائيني وتلك التي طرحها الكواكبي خاصة في ما يخص الاستبداد وتناوله لأنواع الاستبداد الديني والفكري، ففي حدود علمنا لم يلتق النائيني بالكواكبي، ولا توجد أي إشارة في كتاباته إلى كتاب **طبائع الاستبداد**، إلا أن التشابه حاصل والاستفادة مما طرحه الكواكبي واردة، خاصة وأنه لم يثبت عن النائيني أنه زار بلداً أوروبياً قط في حياته ليطرح السؤال من أين له تلك المعلومات التي تشبه معلومات الكواكبي. انظر التشابه في الفقرة أعلاه مع هذه الفقرة من كتاب الكواكبي: «يرى عوام الناس البسطاء كبرائهم وسلاطينهم شركاء مع الله في كثير من الصفات والألقاب التي يخلعونها عليهم بشكل لا يمكن للبشر العادي أن يصل إليها، فكيف يمكن التمييز بين الملك الفعال لما يريد وبين الرب وما هو الفرق بين الله الذي لا يسأل عما يفعل وبين الملك الغير المسؤول الذي يتمتع بالحصانة الدستورية فلا يخضع للمسائلة أو بين سابغ النعم الحقيقي وبين ولي النعم، وهكذا بين لقب صاحب الجلالة وبين جل شأنه، وبذلك عظمت منزلة الملوك والجبابرة في نفوس الناس وصاروا يعبدونهم وكأنهم آلهة» عبد الرحمان الكواكبي: **الأعمال الكاملة للكواكبي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

فالنائيني يرى بأنه رغم عدم ثبوت نيابة الفقهاء العامة في جميع المناصب، إلا أن الأمور السياسية في زمن الغيبة من وظائف الفقيه للجزم بأن الحفاظ على البلدان الإسلامية والحفاظ على نظامها من الأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بإهمالها وعلى الفقهاء التصدي لحفظها، ولكنه يعالج فرض تعذر إقامة الفقهاء للدولة، فيوجب العمل حينئذٍ على أصول ثلاثة، تدوين دستور يضمن الحريات، وتشكيل مجلس نيابي للشورى، ثم اشتمال المجلس على شرعيته. ويناقش النائيني عدداً من الإشكاليات التي طرحها أنصار السلطة المستبدة الذين كانوا يرون حرمة تدوين الدستور لأنه بدعة وحرمة الالتزام بالدستور لأنه بدعة أخرى إضافة إلى معاقبة من خالفه بدعة ثالثة!.

وضمن هذه المنطلقات يؤكد مبادئ الدستور، فيقول: «بما أننا نعيش اليوم في عصر الغيبة الكبرى، ومن النادر جداً أن تجد حاكماً كـ (أنوشيروان) علاوة على تمتعه بجميع الكمالات الإنسانية ينتخب مجلساً يتمتع بصلاحيات الرقابة والمحاسبة والمساءلة من أمثال (بوذرجمهر) ومن ذوي العلم والاطلاع والبصيرة النافذة (...) لذا يبدو بديهياً أن نسعى إلى التغيير وتحويل السلطة من سلطة جائرة مستبدة إلى أخرى تحكم بالعدل والإنصاف، بها تحفظ بيضة الإسلام، وتصان بلاد المسلمين، واستقلالها من سيطرة الكفار عليها، وهو من أهم الواجبات الملقاة على عاتق المسلمين»[1].

ويشير النائيني إلى «أن المنطق نحو تغيير طريقة الحكم الغاصب والجائر هو بسط الحريات وتحرير الأمة من العبودية والرق، وأن جميع النزاعات والصراعات القائمة بين الأمة وحكوماتها المستبدة تدور جميعها حول هذه القضية بالذات وليس حول إهمال أو مصادرة أحكام الدين وضروريات المذهب، فالهدف الذي تسعى إلى تحقيقه أي أمة بغض النظر عن كونها متدينة ملتزمة بالشريعة أو منكرة وكافرة حتى بالله عز وجل، هو التحرر من العبودية وتخليص رقبتها من غيرها وليس الخروج عن عبادة الله جل شأنه، وضرب الأحكام الدينية والشرعية والكتاب الذي يؤمنون به

(1) فرهان الهيان: **الدين والديمقراطية** (م.س).

عرض الجدار، وعدوهم في هذا الصراع الحكومة الغاصبة المستبدة التي تسومهم الذل والهوان وليس البارئ عز وجل، وعليه فإن لب القضية في التغيير، هو حصول الأمة على تلك الحرية المفقودة، التي وهبها لهم الله وسلبها منهم الحكام المستبدون. وما الحركة الدستورية في أصولها ومغزاها إلا انتزاع لهذه الحرية من الغاصبين وإعادتها إلى الأمة، فشمولية هذا الصراع ترتبط ارتباطاً عضوياً بقضية الاستبداد والدستورية، وليس لها أي علاقة بالخلافات الدينية والمذهبية»[1].

ويستطرد النائيني في المقارنة بين الأمم التي تدين بالمسيحية في روسيا وغيرها من الدول، ويستنتج بأن الحرية ليس لها علاقة بنوع الدين الذي تدين به الأمم، ويضرب مثلاً في ذلك الشعوب الروسية والفرنسية والإنجليزية، فيقول: «إن جميع تلك الشعوب تدين بالمسيحية، إلا أن الشعب الروسي يرزح تحت ذل العبودية والاستبداد، وهو يناضل من أجل التحرر منها، ولكن الشعبين الفرنسي والإنجليزي يرفلان بأرقى مراتب الحرية»[2]. فأساس الحكومة الدستورية- فيما يرى النائيني - يقوم على «مشاركة الشعب وجميع أفراد الأمة ولا يتحقق هذا إلا بتأسيس مجلس عام للشورى يضم فضلاء وعقلاء الأمة وممثليهم المنتخبين»[3].

وبعد أن يوضح ويشرح جوانب من السيرة النبوية، يؤكد ضرورة الإبقاء على الحالة الشورائية في الحكم، وفي ذلك يقول: «وا أسفي وحسرتي علينا نحن الظالمين والمستبدين الدينين في هذا العصر، فبدلاً من الترحيب والتشجيع على تأسيس مجالس الشورى باعتبارها (هذه بضاعتنا ردت إلينا) رفعنا عقيرتنا وشعاراتنا ضدها وصورناها على أنها نقيض تعاليم الإسلام»[4].

ويعالج النائيني قضية الأخذ برأي الأكثرية واعتمادها من عدة جوانب، حيث إنه

---

(1) نفسه.

(2) النائيني: **تنبيه الأمة تنزيه الملة**، ص 79، بتوسط من فرهان الهيان: **الدين والديمقراطية** (م.س).

(3) نفسه، ص 63، نقلاً عن: فرهان الهيان: «مبادئ النظام الدستوري في أفكار العلامة النائيني»، مجلة **البنأ**، ع 55، 2001.

(4) نفسه، ص 54.

إذا تأرجحت القضية بين شيئين فلابد أن نرجح أحدهما على الآخر ونعتمده، فالتمسك برأي الأكثرية، في عرف هذا الفقيه الحوزي، يعتبر من أقوى المرجحات المطروحة فهو ترجيح حكم العقل على ما سواه من الأحكام الشاذة.

فالمجلس الذي يدعو إليه النائيني تتأسس العضوية فيه على أساس المواطنة بالمفهوم الحديث، وليس على أساس «الدمية»، حيث يعتبر أن التقاليد الدينية تدعو بل وتطبق مبدأ المساواة أمام القانون على جميع أفراد المجتمع حكاماً ومحكومين، يقول «يمكننا أن نفهم ونستنتج بأن مبدأ المساواة أمام القانون، إنما يشمل جميع أفراد الأمة بلا فرق بين الحاكم والمحكوم، وذلك من سيرة الرسول الخاتم (صلى الله عليه وسلم) وتأكيده المستمر هذا الأصل باعتباره أساس العدل وسعادة الأمة(. . .)؛ إن عضوية المجلس لا تقتصر على المسلمين، بل لا بد أن تمثل الأقليات غير المسلمة في المجلس، ولا بد أن تشارك في الانتخابات، لأن أتباعها شركاء في الوطن، وشركاء في أموال الدولة وغيره، ولتتوقف عمومية الشورى والانتخاب على دخولهم»[1].

أما الأس الثاني الذي تنبني عليه الحكومة الدستورية فهو عنصر الحرية، حيث يرد النائيني على الذين يجمعون بين المطالبة المطلقة بالحرية والتحرر من أحكام الشريعة، بتقريره أن الحرية «مطلب إنساني أصيل لا يتعارض مع الأصول التي انبنت عليها الديانات السماوية، التي جاءت لتحرر الإنسان من جميع العبوديات، وتحقيق عبوديته الحقة والخالصة لله وحدة، بل لقد حث الدين على مقاومة الأهواء والرغبات الفاسدة والتحرر منها، لأنها تعتبر شكلاً من أشكال العبودية لغير الحق. وعليه فالمشاجرات الواقعة بين الأنبياء والأولياء مع فراعنة السلف وكذلك الواقعة فيما بين أتباعهم وأخلافهم مع طواغيت الخلف، هي كلها من أجل استنقاذ هذه الموهبة العظمى من مغتصبيها لا غير»[2].

ويخص النائيني الأس الثالث للحكومة الدستورية بأصل المساواة، رداً بذلك على الفقهاء الذين يرون بأن المساواة ستضرب عنصر التفاوت بين المسلمين وغيرهم

---

(1) عن فرهان الهيان: **مبادئ النظام الدستوري** (م. س).

(2) النائيني: **تنبيه الأمة تنزيه الملة**، ص 103.

من باقي الأديان، حيث يقول «مع أن هذا التفسير للمساواة، مخالف لمبادئ العقل، ولم تدع له الديانات السماوية، فالاختلاف في القدرات والعطاءات والكفاءات من القضايا العقلانية والواقعية التي لا خلاف حولها بين عقلاء الأمم. إن قانون المساواة من أشرف القوانين المأخوذة عن السياسة الإسلامية، بل مبنى العدالة وأساسها وروح هاتيك القوانين، وهذه المطالب الثلاثة تشكل أهم الركائز الشرعية في وجوب تحييد السلطة الجائرة، وتحويلها إلى سلطة شرعية. وعمل النواب والمنتدبين من طرف الأمة في هذا التحديد والمراقبة كعمل مجموعة من النظار في إصلاح العين الموقوفة المغتصبة»[1].

إلى ذلك؛ تعرضت الدعوة إلى «المشروطة» في إيران إلى موجة مناهضة من قبل دعاة الاستبداد السياسي، لدرجة أنهم انطلقوا ينشرون مجموعة من المغالطات والشبهات لصرف الناس عن تأييد النظام الديمقراطي، وذلك بحجج مختلفة ينتظم أغلبها في كون الحياة النيابية وتشريع الدستور يفضيان إلى مخالفة بعض أسسه[2].

هذا الأمر دفع النائيني إلى الرد على المغالطات التي تضمنها نقد رافضي المشروطية، لذلك يبدي تعجبه ممن يسميهم «زعماء الاستبداد الديني» قاصداً معارضي الحكم المشروط في إيران من فقهاء ورجال دين، الذين غضوا أبصارهم عن «هذا الحجم الهائل من الأحاديث والروايات والوقائع التاريخية، التي تدل على العمل بالشورى في حياة الرسول (ص) والأئمة. وترانا - يقول النائيني - عوضاً من أن نقول في حق الشورية العمومية هذه بضاعتنا ردت إلينا نعدها مخالفة للقانون الإسلامي»[3]. ويرى أن النظام الديمقراطي يتطابق في كثير من جوانبه وتفصيلاته مع نظرية الشورى في الإسلام، وذلك رغم أنه كان يدرك تماماً أن مفاهيم ومبادئ الحركة الدستورية وحكومة الشعب، والتي كانت رائجة ومنتشرة في عصره، إنما وفدت إلى بلاده من الغرب، فهو لا يرى مانعاً من اقتباسها وتطبيقها في إيران- بعد

---

(1) نفسه، ص 105. نقلاً عن: محمد دكير: «من الاستبداد إلى الديمقراطية دراسة في فكر النائيني من خلال كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»»، مجلة **الكلمة**، ع/ 18، شتاء 1998.

(2) محمد دكير: **من الاستبداد إلى الديمقراطية** (م.س).

(3) نفسه.

تهذيب وتعديل مبادئ النظام الدستوري الغربي في بعض الجوانب- لكي يتحول إلى مبادئ دستورية وطنية إيرانية، تتماشى مع مبادئ الإسلام الحنيف، ولا تتعارض مع أصول وقواعد المذهب الحق[1].

ولذلك لا يرى النائيني موانع في اقتباسها من الغرب وتطبيقها في إيران، آخذاً بنظر الاعتبار أن إيران بلد شيعي متمسك بمبادئ «المذهب الحق وتعاليم الدين الإسلامي السامية»، فكان لا بد من تعديل مبادئ النظام الدستوري الغربي في بعض الجوانب لكي تتحول إلى مبادئ دستورية وطنية إيرانية تتماشى ومبادئ الإسلام ويصبح بالإمكان تطبيقها في إيران، دون أن يلغي هذا التكييف؛ لمبادئ الديمقراطية مع الوسط الإيراني؛ الأصول الأساسية لفكرة الحكومة الدستورية المتمثلة في الحكم الشورى عبر المؤسسات الرقابية، والحرية المتأصلة دينياً والمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات بناء على المواطنة.

لقد رفع، منظر المشروطية، صوته عالياً مطالباً «دعاة الحرية والتوحيد وحماة الدين والوطن ورافعي منار العدل ومخمدي نار الظلم، أن يوجهوا نظرتهم، بعد رفع الجهل وشرح حقيقة الاستبداد والمشروطية والمساواة والحرية، إلى تهذيب أخلاق الأمة من هذه الرذائل والملكات الخبيثة. وأما علاج بقية القوى الملعونة فلا يتم إلا بقلع شجرة الاستبداد الخبيثة، وسلب فعالية ما يشاء وانتزاع القوى الفعالة المغتصبة من غاصبيها (. . .) يجب أن ينشر الدستور العادل في الأمة ليستأصل تزوير الأقوياء على ضعفاء الأمة، ويجب على الشعب أن يحافظ على ماليته وعسكريته، لأنه عليها يقوم المادي والمعنوي»[2].

فالنائيني - كما قال عنه أحد أقطاب الفكر الشيعي[3] - أهم محطة في الفكر السياسي الإسلامي، لكنه انقطع كما انقطعت مشاريع جمال الدين الأفغاني وعلي

---

(1) فريد الهيان: **الدين والديمقراطية في فكر العلامة النائيني (م س)**.

(2) النائيني: **تنبيه الملة** (م س)، ص: 141، عن: محمد دكير: **من الاستبداد إلى الديمقراطية** (م. س).

(3) هاني فحص: «المؤسسة الدينية وأدونسية الخراب الجميل»، مجلة **الوعي المعاصر**، ع 12، 2003، ص 56.

عبد الرازق، لتدخل إيران، ومعها أغلب الفكر الشيعي، إلى عالم مغاير من التنظير والممارسة السياسيين هو الأقرب إلى الثيوقراطية منه إلى الشروطية، دون خلو الساحة من بعض أوجه الاستنارة.

ثانياً: التجاذب بين الفقيه والدولة في منظور الخميني

رغم أن الخميني ليس أول من طرح فكرة «ولاية الفقيه»، إلا أنه يمكن القول إنه هو الفقيه الذي أخرج النشاط الشيعي من تقوقعه، في انتظار الإمام الغائب، إلى مجال العمل السياسي، بفضل إسراره على نظرية «ولاية الفقيه»، فالفقه الشيعي كان تقريباً، كما أسلفنا في التقديم لهذا القسم، مجمع على أنه لا يمكن النهوض بقضية الحكم ما دام الإمام غائباً.

ولتناول ولاية الفقيه في علاقتها بتأسيس الدولة الإيرانية انطلاقاً من تأويل الخميني، نقترح أولاً الإطلالة على الفلسفة التي استند إليها الخميني لتطوير علاقة الفقيه بالدولة، ثم تفاصيل إنزالها محل التطبيق، وتأثير ذلك على الدستور الإيراني، الذي تولد تبعاً لذلك، والانتقادات الموجهة إليه من داخل المرجعية الحوزية نفسها.

باستقراء النصوص المكتوبة بخصوص المنظور السياسي المتبنى، يمكن لنا الوقوف على أسس معرفية، يعتبرها الخيميني ضرورية لتحقق الحكومة الإسلامية وللحفاظ عليها بالأولى، وهي «ثبوث الحاكمية لله وحده والاستقامة الدينية للولي الفقيه بوصفه امتداداً لخط الإمامة، والبناء العاشورائي للأمة الإسلامية». في هذا الصدد نجد يعرف الحكومة الإسلامية بما هي «حكومة القانون الإلهي، وتنحصر سلطة التشريع بالله، وليس لأحد أياً كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل به سلطان»[1]، حيث تتجلى السلطة التشريعية على ثلاث مراحل:

1- مرحلة التشريع وهي لله خاصة.

2- مرحلة التشخيص وهي للفقهاء العدول.

3- مرحلة التخطيط وهي للمجلس المنتخب من الأمة.

---

(1) روح الله الموسوي الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مركز بقية الله الأعظم، بيروت، ط2، 1999، ص 41.

أما كون هذه الدولة ذات طابع شيعي يقوم على مبدأ الولاية المطلقة للفقيه الكفء العادل، فإن نظرة الخميني إلى دور الفقيه العادل في عصر الغيبة، تعتمد على اعتبار الفقيه حصن الإسلام الذي يحفظ وجوده، عبر مواصلة القيام بدور الأئمة، في الحفاظ على العقيدة ودفع الشبهات عنها وحراسة الدين «وإذا كنا نعتقد أن الأحكام التي تخص بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرة، وأن الشريعة تنبذ الفوضى، كان لزاماً علينا تشكيل الحكومة الإسلامية»[1].

الدين إذن، ومن منظور الخميني، يتدخل في كل مناحي الحياة. فمثلاً رئيس الدولة أو الفقيه الحاكم، فإن الإسلام هو الذي يحدد له موقعه ومواصفاته وصلاحياته، ولا تتدخل رغبة البشر وإرادته في ذلك، بل إن دور الإنسان هنا هو عملية اكتشاف هذا الموقع واستنباط مواصفاته وصلاحياته من الأصول الإسلامية المقدسة، وفي النتيجة تقنينها دستورياً، حيث كان الخميني أبرز الفقهاء المعاصرين الذين بلوروا كل ما يتعلق بهذا الموضوع وبنى النظرية السياسية عليه.

لكن إذا كان تشكيل الحكومة ضرورياً، فما هي خصائص القائد الذي يحكم الناس؟ يوجز الخميني هذه الخصائص بقوله «وهي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة، وهي خصائص ليست نادرة الوجود، بل هي موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر»[2]. ويذهب إلى أن الفقيه «ينهض بكل ما نهض به الرسول (ص) لا يزيد ولا ينقص شيئاً (. . .) وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع، فإنه ينعزل تلقائياً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه، فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلون بظله»[3].

ما لا يمكن إغفاله هنا هو أنه ـ وعلى الرغم من أن الدولة في إيران منذ حكم أسرة قاجار ودستور إيران 1905، حيث المنطلق هو وجود رجال الدين في القيادة والمرجعية، وأن الفقهاء يراجعون القوانين للتأكد من تطابقها مع الشرع ـ فإن الخطوة

---

(1) نفسه، ص 47.

(2) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص 70.

(3) من إحدى خطبه، ينظر: مهدي محمدي: «مدخل للفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني»، مجلة **التوحيد**، ع 93، آذار/ مارس 1997، ص 237.

التي ما كان لأحد أن ينهض بها، إلا الخميني، هي أنه وحد بين الدولة ورجل الدين[1].

وتحسباً للاعتراضات التي يمكن أن تتعرض لها رؤيته السياسية والدينية، حاول مؤسس إيران الحديثة، تدارك الصلاحيات الممنوحة للحاكم التي يمكن استغلالها للعودة إلى النظام الديكتاتوري، مؤكداً «أنه ليس لأحد أن تكون بيده الحكومة المطلقة لا الفقيه ولا غير الفقيه، وإنما الجميع يعملون طبقاً للقانون، وهم مجرد منفذين له وحسب، والفقيه ليس فقط لا يريد ارتكاب مخالفة، وليس فقط لا يريد فرض سيطرته على الحكومة، وإنما يريد ألا يسمح لهذه الحكومات بأن تعود إلى ما كان عليه الوضع سابقاً، وإلى الوضع الطاغوتي والدكتاتوري»[2].

ويضيف في مكان آخر ـ مركزاً على ذاتية الفقيه الحاكم ـ «الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي تأتي لمحو الديكتاتورية، وأن الشخص الذي يفوضه الإسلام للحكم يخالف الدكتاتورية انطلاقاً من دينه، فدينه يحكم عليه بعدم انتهاج هذا الطريق»[3].

من خلال ما سبق إيجازه، نقف على مسألة أساسية، وهي أن طاعة الشعب، في المنظور الخميني، مرتبطة بطاعة الحكومة لخط الإسلام، والذي هو نفسه الخط الإمامي، وإذا ما زاغت الحكومة عن الخط سقط واجب الطاعة بل قام واجب الخروج بدلاً منها. فالسلطة منتشرة بين طرفي العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالتوازي. وهو، ربما، انعكس على الهندسة الدستورية الإيرانية ـ التي سنتطرق إليها

(1) يرى جمال البنا «أن ذلك ربما عائد، لأن الخميني نفسه كان رجل دولة ورجل سياسة وتوافرت فيه خصائص «بناة الدول» و«قادة الثورة» من ذكاء وصلابة ودهاء ومرونة وتطويع النصوص تبعاً للظروف وإخضاع الظروف تبعاً للنصوص إلى آخر هذه اللعبة السياسية التي هي أسمى، وأقسى، وأخطر اللعقبات. والتي تتعامل مع المقتضيات بمهارة وذكاء، وليس معنى هذا أنه كان مجرداً من المؤثرات الدينية فإنه ابن الحوزة، ولكن المقوم السياسي في شخصيته أقوى من المقوم المذهبي. ولهذا استطاع أن يطوع المذهبي وأن يقود الثورة في بحرها الهائج حتى يصل بها إلى بر السلام». جمال البنا: **الإسلام دين وأمة**... **(م س)**، ص 285.

(2) من خطبة له في: 17/12/1979، صحيفة **نور**، ج 11، ص 36.

(3) من خطبة له 225/10/1979. مجلة **نور**، ص 53.

لاحقاً ـ التي جعلت الانتخاب الوسيلة الوحيد لتقلد المسؤولية، بما فيها مسؤولية الولي الفقيه نفسه الذي ينتخب ويمكن أن يعزل من قبل مجلس الخبراء المنتخب بدوره من من قبل الشعب مباشرة، شأنه شأن مجلس الشعب ورئيس الدولة، وبالتالي تكريس ازدواجية النظام السياسي من خلال رئيس دولة عصري ينتخب على الطريقة الغربية الديمقراطية ويمارس صلاحيات تحددها فصول الدستور، وولي فقيه يسمى المرشد الأعلى ويمارس صلاحيات جزء منها مستمد من الدستور وأغلبها يقع خارج المنظومة الدستورية، إذ تجد مرجعيتها في النصوص الدينية وتسمو على الدستور نفسه.

غير أن الذين ساندوا الثورة الإيرانية من مشارب غير تلك التي ينضوي ضمنها الخميني[1]، سيصطدمون برفض النظام الديمقراطي الغربي وهم الذين ساندوا الخميني من أجل إحقاقه، حيث اعتبر الخميني أن ذلك غير ممكن واصفاً المطالبين بالديمقراطية بأنهم «لا يعرفون ما هو الإسلام، وهم يخالفون نهضة الإسلام، وإذا كانوا معارضين لهذا النظام، فهم معارضون للإسلام. . . إنهم يريدون تحقيق غايات أخرى، ولا يريدون أن يبقى هذا النظام ولا الإسلام. إنهم يريدون جمهورية ديمقراطية، وديمقراطية بالمعنى الذي أتى به الغربيون إلى هذا البلد، وليس هو المعنى الذي يوجد في الغرب نفسه، فشكل الجمهورية التي أقاموها في هذه الدول الغربية لم يأتوا به إلى إيران حتى الآن، النمط الذي دخل إيران من الديمقراطية والحرية والاستقلال وتلك التي وردت إيران حتى الآن هي النوع الذي كان الشاه

(1) وهو نفس ما كان «ميشيل فوكو» يسعى إلى تحقيقه والتدليل على صحة ما يذهب إليه عندما دعم قلباً وقالباً الثورة الإسلامية في إيران ففي مقال منشور بمجلة **المراقب الجديد** *Le nouvel observateur* بتاريخ 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1978، وعند تطرقه لفلسفة الثورة الإسلامية أشار إلى أن: «ثمة معنى يبحث عنه هؤلاء الرجال الذين يسكنون هناك إلى درجة التضحية بأرواحهم. هذا الشيء الذي نسينا حتى إمكانية تكرره منذ عصر النهضة أو الأزمات التي عرفتها المسيحية، ألا وهي: الروحية السياسية. أعرف أن الفرنسيين سيضحكون من هذا الكلام ولكن أعرف أيضاً بأنهم مخطئون». Eribon, Didier: *Michel Foucaut (1926-1984)*, Ed. 24, Flammarion, 1989, p. 309، بتوسط من حميد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي** (م.س)، ص 150.

المقبور يرفع عقيرته بها ويردد اسمه دائماً ويصفه بـ«الحضارة الكبرى» فكانت حضارته تلك التي رأيتموها. فلا تسيروا على هذا المنهج ولا تقلدوا الغربيين والشرقيين»[1].

ويضيف في كلمة له «الديمقراطية غيرت زيها طوال التاريخ، فالديمقراطية اليوم لها معنى في الغرب يختلف عن معناها في الشرق، وأن أفلاطون وأرسطو كانا يقولان شيئاً آخر. . . لقد قلت في إحدى خطبي إن السبب الذي دفعنا بأن لا نقبل (الجمهورية الإسلامية الديمقراطية) هو أنه إهانة في حق الإسلام، لأنكم إذا وضعتم الديمقراطية بجانبه فيعني أن الإسلام ليس ديمقراطياً، مع أن الإسلام أسمى ديمقراطية من كل الديمقراطيات»[2].

نجد أن الخميني ـ ربما بسبب اطمئنانه لشعبيته ـ لم يرفض المكاسب والإنجازات الديمقراطية، بل اعتبر أن واجبه هو إقامة نظام حر يتمتع فيه الناس بالحرية بدون نفاق وكذب. يقول «الناس أحرار في آرائهم، عندما يعلن الاستفتاء (حول انتخاب النظام) فإني أصوت للجمهورية الإسلامية، كل من يتبع الإسلام يجب أن يطلب الجمهورية الإسلامية، ولكن الناس كلهم أحرار لكتابة آرائهم وإعلاناتهم، فليقولوا إنهم يريدون النظام الملكي، وليقولوا إنهم يريدون النظام الغربي (. . .) لا تخافوا من كلمة الديمقراطية، إنها نظام غربي ونحن لا نقبل النظام الغربي. نحن نقبل الحضارة الغربية ولكن لا نقبل مفاسدها»[3].

وفي معرض البحث عن اسم لنظام الحكم المناسب يقول «إنهم يقولون: ضعوا بدلاً من الإسلام لفظ (الديمقراطية) ليكون اسم البلد (الجمهورية الديمقراطية). إن هؤلاء لا يفهمون أين الديمقراطية التي ملأ اسمها العالم؟ وأي البلدان تعمل وفق الديمقراطية؟ وهذه القوى الكبرى، أيها تعمل بموجب الموازين الديمقراطية؟ فللديمقراطية معنى مختلف من بلد إلى آخر. . . نحن نقول إنها شيء مجهول ولها

---

(1) من خطبة له: في 4/ 10/ 1979، صحيفة نور، ج 9، ص 254.
(2) كلمة له في دجنبر 1989، مجلة **التوحيد**، ع 92، آذار/ مارس 1997، ص 15.
(3) كلمة له في آذار/ مارس 1979، مجلة **التوحيد** العدد نفسه.

في كل مكان معنى معين، ولا يمكننا أن نضمنها في دستورنا، بحيث يستطيع كل واحد الاستفادة من أحد معانيها وصياغتها بشكل ينتهي لصالحه. لذلك نقول: الإسلام وحسب» وفي خطبة أخرى يسمي النظام السياسي الذي يتغياه «الجمهورية الإسلامية، لا جمهورية فقط، ولا جمهورية ديمقراطية ولا الجمهورية الديمقراطية الإسلامية، بل الجمهورية الإسلامية»[1].

إذا كان هذا هو موقف الخميني من النظام الديمقراطي فما هو البديل الذي سطره داخل دستور الدولة التي سميت «الجمهورية الإسلامية»؟

يعتقد الخميني جازماً بأن «الديمقراطية الغربية فاسدة والديمقراطية الشرقية فاسدة أيضاً، الديمقراطية الصحيحة هي الديمقراطية الإسلامية. . . وإذا وفقنا فسوف نثبت للشرق والغرب بعدئذٍ أن ديمقراطيتنا هي الديمقراطية، لا الديمقراطية التي عندهم والتي تدافع عن الرأسماليين الكبار، ولا التي عند أولئك المدافعين عن القوى الكبرى وقد جعلوا الناس كلهم في كبت شديد»[2]. ويقول رافضاً الاستبداد «نحن لا نريد أن نفرض أمراً على الشعب، والإسلام لا يجيز لنا الديكتاتورية، نحن نتبع آراء الشعب وكيفما أعطى الشعب رأيه قبلنا به، إن الله تبارك وتعالى ونبي الإسلام لم يسمحا لنا بفرض آرائنا على الشعب»[3].

لفهم موقف الخميني هذا، علينا الرجوع إلى كتاباته المحورية وخاصة كتابه **الحكومة الإسلامية**، حيث سنقف على مسألتين محوريتين ركز عليهما وهما الحاكمية ومؤسسة ولاية الفقيه، فهو يقر بأنه الحكومة الإسلامية يختص التشريع في ظلها بالله تعالى، فالشارع المقدس في الإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة. فلا حق لأحد بوضع القوانين، ولا يمكن وضع أي قانون غير حكم الشارع موضع التنفيذ؛ لذا ففي الحكومة الإسلامية بدلاً من «مجلس التشريع» الذي يشكل إحدى السلطات الثلاث في الحكم يكون هناك مجلس تخطيط يضع الخطط لمختلف

---

(1) خطاب له في: 3 آذار/ مارس 1979. عادل عبد المهدي: ولاية الفقيه، الديمقراطية والثيوقراطية، رؤية مقارنة، مجلة **التوحيد**، ع 92، آذار/ مارس 1997، ص 14.

(2) المرجع السابق، ص 16.

(3) نفسه: ص 47.

الوزارات من خلال أحكام الإسلام، وتحدد كيفية أداء الخدمات العامة في جميع أنحاء البلاد من خلال هذه المخططات[1].

وطبعاً هذه الفكرة متحققة في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران في المادة 71و72، الناصتين على ما يلي «يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين في القضايا كافة، ضمن الحدود المقررة في الدستور» و«لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور. ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور»، إذ إن سلطة سن القوانين تظل مسقفة وفق أصول وأحكام المذهب الرسمي أي المذهب الجعفري.

يقول الخميني «الإسلام يخطط لحياة الإنسان حتى قبل أن يولد، ويعين له المسار وهو عضو في العائلة وفي المجتمع... وهو ينظم العلاقات بين البلدان، والوشائج التي تربط الشعوب بعضها ببعض... ولم يقتصر على الصلاة والدعاء والزيارة، وإنما هي باب من أبواب أحكام الإسلام، وثمة أبواب أخرى، منها السياسة وإدارة البلاد». وقد أوضحت المادة الثانية من دستور «الجمهورية الإسلامية» الأسس التي يقوم عليها النظام الإسلامي بما يلي:

- الإيمان بالله الأحد (لا إله إلا الله) وتفرده بالحاكمية والتشريع.
- الإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساس في بيان القوانين.
- الإيمان بالمعاد.
- الإيمان بعدل الله في الخلق والتشريع.
- الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الأساس في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام.
- الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة، وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله[2].

---

(1) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص 82-83.

(2) **الدستور الإيراني**: المادة: 2.

علاوة على محاول الدستور الإيراني الجمع بين المتناقضات، فالمادة الرابعة تنص على أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقاً وعموماً. ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك.

وفي الاتجاه نفسه تنص المادة الخامسة «في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وذلك وفقاً للمادة 107».

وهذه الصياغة توحي بأن هذا الفقيه هو نائب أو وكيل المهدي حتى وإن لم تنص صراحة على ذلك كما أن كتابات الخميني التي يمكن أن تعد «مذكرة تفسيرية» لنصوص الدستور تعتبره كذلك... وسلطة الإمام في المذهب الشيعي ليست فحسب مطلقة، بل مقدسة أيضاً. وتنص المادة 12 «الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب هو الجعفري الاثني العشري؛ وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير». بينما أجازت هذه المادة لأصحاب المذاهب ـالذين حددتهم في ستة ـ أداء مراسمهم حسب فهمهم.

وينبني النظام السياسي الإيراني على تراتبية قيادية تنبثق أساساً عن الانتخابات، وإن كانت هذه الأخيرة تختلف في النوع والطريقة بين قيادة وأخرى على الشكل الآتي:

أ - انتخاب أعضاء مجلس خبراء القيادة، انتخاباً مباشراً، وهو المجلس الذي ينتخب[1] بدوره الولي الفقيه (القائد)[2]، وحدد النظام الداخلي لمجلس خبراء القيادة

---

(1) **الدستور الإيراني**، المادة: 107.

(2) غير أن كيفية تولي الفقيه لرئاسة الدولة تختلف عن النظام الديمقراطي على المستوى النظري لأن انتخاب الحاكم في الدولة الديمقراطية من قبل الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر هو الذي يعطيه حق ممارسة السلطة، في حين أن العملية تختلف على مستوى رئاسة الدولة الإسلامية، فدور الأمة هو الكشف عن الفقيه من بين مجموعة الفقهاء الحائزين على شرائط القيادة، فيكون =

عدد أعضائه في حوالي (74) عضواً من علماء الدين والفقهاء، ومدة كل دورة ست سنوات. وكانت أهم دورات مجلس الخبراء هي الدورة الثانية، التي انتخب خلالها أعضاؤه القائد الخامنئي بعد وفاة الخميني بأقل من 42 ساعة.

ب- انتخاب القائد (الولي الفقيه) انتخاباً غير مباشر، أي من خلال مجلس الخبراء، أو عزله من خلال المجلس نفسه[1].

ج- انتخاب رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية) انتخاباً مباشراً، ولا يجوز انتخاب الرئيس أكثر من دورتين متواليتين[2].

د- انتخاب أعضاء مجلس الشورى الإسلامي (السلطة التشريعية)، انتخاباً مباشراً، ومدة كل دورة تشريعية أربع سنوات، وعدد أعضاء المجلس هو 270 عضواً[3].

أما المؤسسات التي تؤطر هذا النظام المسقف بولاية الفقيه، فالدستور الإيراني رتبها على الشكل الآتي:

1- مجمع تشخيص مصلحة النظام، أعلى مجلس استشاري في الدولة، ويتشكل من أبرز قادة الدولة، بمن فيهم رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي ورئيس القضاء، وهو بمثابة مجلس أهل الحل والعقد، أو مجلس قيادة الدولة، ولكن ليس بمعنى القيادة التنفيذية، بل معنى قيادة التخطيط، إذ إن قيادة اتخاذ القرار في السياسات العامة هي مهمة القائد، في حين أن القيادة التنفيذية هي مهمة رئيس الجمهورية.

2- المجلس الأعلى للأمن الوطني (أو القومي)، ويرأسه رئيس الجمهورية،

= كشفها كشفاً عمن تراه الأفضل، لأن الفقيه - وفقاً للمدرسة الشيعية - منصوب أساساً للولاية من قبل الإمام المعصوم، نصباً نوعياً. ومن ثم انتخاب الأمة للقائد لا يمنحه الولاية الشرعية، لأن كل فقيه هو ولي شرعي بالقوة، بل تعطيه الأمة الولاية بالفعل، أي تفعل تلك الشرعية، وتعطيه المشروعية السياسية والإدارية والقيادية على مستوى القانون، ليكون إماماً للأمة دون الفقهاء الآخرين، أي إنه دور مفاضلة - أولاً - ودور تفعيل ثانياً- ودور انقياد ثالثاً-.

(1) **الدستور الإيراني**، م 104.

(2) نفسه، م 114.

(3) نفسه، م 63

ومهمته تشمل كل ما له علاقة بالمجالات الدفاعية والأمنية، وإن كانت أطرها سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية.

3- مجلس خبراء القيادة، وهو المجلس الذي يأخذ على عاتقه انتخاب رئيس الدولة القائد وعزله، وينتخب الشعب أعضاءه مباشرة.

4- مجلس الشورى الإسلامي، وهو بمثابة السلطة التشريعية، وينتخب الشعب أعضاءه انتخاباً مباشراً.

5- مجلس صيانة الدستور، وهو بمثابة المجلس الدستوري أو المحكمة الدستورية، التي تراقب قرارات وقوانين مجلس الشورى.

6- مجلس الوزراء، ويرأسه رئيس الجمهورية، ويتألف من نائبه الأول ومعاونيه (المادة 91) والوزراء.

7- مجلس أمن الدولة، ويرأسه رئيس الجمهورية أو من يفوضه، وهو مجلس فرعي تابع (المادة 93) لمجلس الأمن الوطني.

8- مجلس الدفاع، ويرأسه رئيس الجمهورية أو من يفوضه، وهو مجلس فرعي تابع (المادة 93) لمجلس الأمن الوطني.

9- مجلس إعادة النظر في الدستور، ويتم تشكيله بعد تشاور القائد مع مجمع تشخيص المصلحة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن إعادة النظر في دستور الجمهورية الإسلامية لا تتم إلا في الحالات الضرورية (المادة 94).

10- شورى السلطة القضائية، وتشكل من المدعي العام للبلاد ورئيس المحكمة العليا وعدد من كبار قضاة البلاد.

11-مجلس شورى المحافظات، ويتشكل من نواب مجلس شورى كل محافظة (المادة 95)

12- مجالس الشورى المحلية والإقليمية والمهنية.

من الواضح أن تركيب «الجمهورية الإسلامية» لا يخلو من مشكلات. فماذا يحدث مثلاً لو اختلفت آراء أغلبية الأعضاء المنتخبين عن آراء علماء الشرع؟

ومن المشكلات، أيضاً، التي تواجه هذه النظرية موضوع تعدد الفقهاء، فالولاية لا تثبت شرعاً، لفقيه معين فقط، بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط، فإن

كان هناك ولاية، فإنها يجب أن تكون لجميع الفقهاء لأن الفقهاء متساوون، وبالتالي فعند اختيار الفقيه الولي سوف تنشأ خلافات، حول الفقيه صاحب الحق في تولي الولاية، وبالتالي يصبح تعيينه وعزله، قضية يصعب حلها، إذا ما تعددت مراكز القوى بين الفقهاء.

والمشكلة الأعقد من ذلك تأتي من تدخل الزعيم الديني تدخلاً مباشراً في المسؤولية السياسية، إذ يجب عليه - بحكم الدستور- أن يقر تعيين رئيس الدولة بعد انتخابه من قبل الشعب وكذلك إعفائه من منصبه، إذا اقتضت الضرورة، كما يجب عليه أيضاً أن يشغل المناصب التشريعية والعسكرية وأن يتولى وظيفة القائد الأعلى للجيش (المادة 110) وفي هذه النقطة بالذات لا يتوفر الإجماع بين علماء الشيعة. وقد جاءت أقوى الاعتراضات على أفكار آية الله الخميني من جانب الزعيم الشيعي اللبناني محمد جواد مغنية، فهو يعتقد بأن «صلاحية العالم الشرعي - وذلك على عكس الإمام المعصوم- تقتصر على أمور شرعية محددة تحديداً دقيقاً، وليس لأي إنسان من سلطان على أي إنسان آخر فيما يتجاوز هذه الأمور، والواجب على المسلمين أن يتخذوا قراراتهم السياسية بأنفسهم، بشرط أن يتم ذلك بطبيعة الحال في إطار الشرع»[1]. ويبدي آية الله شريعة مداري - وهو يمثل القطب الديني المعارض للخميني- آراء مشابه لرأي الزعيم اللبناني. .

لكن أهم نقد وجه لفكرة «ولاية الفقيه» هو ذلك الذي سلطه عليه صاحب الفكرة ومنظرها؛ وهو حسين علي منتظري؛ الذي ظل لعقود طويلة يدعو إلى ولاية الفقيه حتى إنه كان نائباً للخميني قبل أن يستقيل بعد خلافاته معه، وفرَض الإقامةَ الجبرية عليه إلى أن توفي، نتيجةً لرفضه ما دعا إليه سابقاً، أي رجوعه عن فكرة ولاية الفقيه[2].

---

(1) فرشت شتيبات: **الإسلام شريكاً** (م س)، ص 137-138.

(2) يقول المنتظري: إن الإمام الخميني أصر في حوار معه جرى في بداية الستينيات على ضرورة الانتظار وحرمة إقامة الدولة في (عصر الغيبة) أو إقامتها على أساس الشورى، وإنه أكد أن المذهب الشيعي يرى ضرورة كون الإمام معصوماً ومنصوباً (من الله) وأن المسؤولية تقع على عاتق الناس في زمان الغيبة، ويجب علينا إعداد الظروف المناسبة لظهور الإمام الغائب. =

فبينما نجد أن أهم أصول الديمقراطية «فصل السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية والتنفيذية بعضها عن بعض»، تركزت في الجمهورية الإسلامية كل هذه السلطات في يد الولي الفقيه، لأنه هو الذي يعين أو يعزل رؤساء جميع مؤسسات الدولة، ومنها رؤساء القضاء وعلماء مجلس حراس الدستور الذي يشرف على كل التشريعات ورؤساء المؤسسات المسماة ثورية وذات الصلاحيات الواسعة. الشيء الذي شجع المحافظين والتكنوقراط على الأمل بقيام نظام على الطريقة الصينية أو السعودية، منفتح على التكنولوجيا ومنغلق على الأفكار، كما يستمر بعض المحافظين الجدد بالمطالبة بتغيير جذري للنظام. وفي الحالتين، هناك تجاهل لما حصل من تطور في إيران خلال الربع قرن المنصرم، فالبلد الذي يمزج بين الديناميات القومية والإسلام والمعرفة، اعتاد الاستقلال واعتاد المجتمع حرية التعبير قبل حرية الممارسة[1].

يتضح مما سلف أن الجمهورية الإسلامية، كما نظر إليها الخميني والطريقة التي تم تفصيلها في الدستور والممارسة العيانية وفي ظل الأغلبية الشيعية، تجمع بين العناصر التقليدية والأصولية والحداثية، وهي تمد جذورها في الأفكار والتصورات الشيعية القديمة عن عدم شرعية الدولة الدنيوية وعن الوظيفة الأساسية لعلماء الشرع، وإن كانت قد طورت تلك الأفكار والتصورات وأضافت إليها - ولو في حدود معينة - فكرة السيادة الشعبية والتمثيل النيابي، والمشاركة الشعبية.

= وعندما قال له المنتظري: هل يعني ذلك أن يعيش الناس في (عصر الغيبة) في هرج ومرج؟ قال الإمام الخميني: «لقد أتم الله النعمة، وهذه مسؤولية الناس الذين يجب عليهم توفير الشروط المناسبة لظهور الإمام (صاحب الزمان)، إذ إن الإمام حسب رأي الشيعة يجب أن يكون معصوماً ومنصوباً فقط». ولم يتحدث الإمام الخميني في ذلك الوقت عن نظرية (ولاية الفقيه).

أحمد الكاتب: **الشيخ المنتظري والطريق الثالث بين الشيعة والسنة** http://alkatib.co.uk/montazri.htm

(1) De la Gorce, Paul-Marie: « Menace Iranienne, menace sur l'Iran » in *Le Monde diplomatique*, octobre 2003.

المبحث الثاني:
من دولة الفقيه إلى دولة المجتمع المدني

أولاً: خاتمي: الهروب نحو الحرية

يحاول الرئيس السابق لإيران محمد خاتمي أن يقدم رؤيا مغايرة لتلك السائدة في مجتمعه، ولذلك نجده في انتصار دائم لقيم الحرية والتعدية، فضلاً عن محاباته للعقل ومنتجاته، دون أن يبتعد كثراً عن خلفيته الدينية. فالمشروع السياسي الذي يدعو إليه، هذا المفكر الذي استطاع الوصول إلى حكم دولة إيران منتقلاً بالفكر نحو الممارسة ـ وما يصاحب ذلك من صعوبات وعراقيل ـ هو مشروع يهدف تنقية التراث من الرواسب السلبية التي علقت به، على اعتبار أن الحكومة القوية ـ في نظره ـ هي تلك التي تستوعب حقيقة فلسفية وإلهية وتكوينية تفيد بأن الاختلاف في وجهات النظر هو أمر ملازم للمجتمع الإنساني، وهو ما لا يمثل منشأ خلقِ الأزمات، حيث إن الله تعالى هو الذي خلق الناس مختلفين. مع تأكيد نقده لرجال الدين الذين يحاولون بناء مجتمع يحمل ذوقاً واحداً عبر تعميم رسمي صادر من الجهات العليا، متهماً إياهم بالسير في الحقيقة على عكس الوجهة التي يتحرك نحوها الكون والخلق.

ويعتقد خاتمي أن الحكومة أمر مفوض للناس، وأن الدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي، إلا أن تحديد ما يناسب هذه الأمور وما لا يناسبها موكول إلى الناس ورغبتهم، فللشعب الدور الأساس والحاسم في هذا المجال، وتأتي الديمقراطية لتعبر عن ذلك، فهي حكومة من الشعب وفي خدمته ومسؤولة أمام الناس وتجاههم، وهذا يستلزم حرية التفكير والاعتقاد وحرية التعبير وحرية الاجتماع وغير ذلك من النشاطات. أما إذا اعتقدنا أن لا دور للناس سوى أن يكونوا تابعين، أي لو قلنا إن الله قد عين شكل الحكومة والحاكم أيضاً، وأن الناس مكلفون بالطاعة حصراً، ولو قلنا ذلك في شكل الحكومة وظروفها والحاكم أيضاً، كل ذلك سيختلف كما يختلف الميزان الذي يزن حقوق الناس وستتفاوت الحريات أيضاً.

ليس هناك - يقول خاتمي- شكل واحد متفقاً عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين للحكم الإسلامي، ولا شرائط مخصوصة متوافقاً عليها، لأن الفهم الموحد والرؤية الموحدة للإسلام غير موجودين[1].

مما يفيد أن خاتمي يسير في اتجاه مغاير، إن لم نقل معاكس، لما سطره فقهاء الحوزة المتأثرين بولاية الفقيه، وذلك من خلاله تركيزه على الفكرة المحورية التي مفادها «أن الإسلام ترك مجالاً فسيحاً للعقل في اكتشاف الحقائق، وفتح له آفاقاً جديدة في ساحة الوجود. وانفصال الإسلام في مجال العمل عن المسيحية هو انفصال كامل؛ ذلك أن الإسلام لم يتنصل من مسؤولية إدارة حياة الناس الدنيوية، وإقامة النظام السياسي الأوفق لمصالحهم، ولكن فرق كبير بين الإسلام وبين من ادعوا خلافة الرسول الأكرم، فهؤلاء في معظمهم أصبغوا على تغلبهم صبغة دينية، ولم يعدموا من يضفي على تغلبهم هذا ما يحتاج إليه من غطاء شرعي»[2].

ويتجلى هذا التصور من خلال فهم خاتمي لـ «شعار الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» في إطار وعي المسلمين المعاصر دون تسلط على الآخرين وإنما استلهام معناه من عظمة ورقي الأمة الإسلامية على المستوى القطري والإقليمي والدولي والذب عن حياة الأمة على هذه المستويات الثلاثة. فالبعد الأول لهذا الشعار هو شيء من التسامح والتنمية بينما بعده الثاني هو الأمن[3]. وذلك عبر الارتكاز على العقل في المعرفة والسلوك «نحن اليوم كما في السابق، نستطيع أن نقيم جسراً حضارياً يعتمد على حوار الحضارات وممارسة نقد العقلية المعاصرة، ونستطيع أيضاً أن نتملك النواة المشتركة للأديان الإبراهيمية لنصوغ شعار الإنسانية المشترك من داخل التعاليم المختلفة ونجعله نموذجاً تقتدي به البشرية في حركتها نحو مستقبل متفائل»[4].

---

(1) محمد خاتمي: نص المقابلة التي أجراها مع مجلة **المنطلق** اللبنانية. ع: 115. ربيع/ صيف 1996، تحت عنوان «الدين والديمقراطية- أسئلة الواقع في الدولة الدينية»، ص 81-96.

(2) محمد خاتمي: **مدينة السياسة- فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب**، دار الجديدة، بيروت، ط1، 2000، ص 159.

(3) محمد خاتمي: محاضرة منشورة بمجلة **الفكر السياسي** الصادرة عن «اتحاد الكتاب العرب» بدمشق، ع 6، سنة 1999.

(4) نفسه.

المدخل الأساس إذن، الذي ينبني عليه تصور النظام السياسي عند خاتمي، هو مدخل الحرية، ففي نظره يحتل الإسلام اليوم مكانة حساسة، تمكنه من البرهنة على أنه قادر على تحقيق الحرية والعدالة للبشرية إلى حد ما، منتقداً الذين يرفضون الحرية فهم «بدلاً من أن يمارسوا الحرية ويضفوا على ممارستها طابعاً قانونياً ومؤسسياً، وبدلاً من أن يجتهدوا في إزالة العقبات التي تحد من فاعليتها، يواجهونها، حتى وضعوا الدين ومصلحة البلد في تعارض مع الحرية، قصدوا ذلك أم لم يقصدوه».

علينا أن نذعن - يقول خاتمي- «بأن الحرية ليست ميسرة لنا بسهولة، وتعود في هذه الحال إلى عاملين؛ الأول، لأن الاستبداد أضحى منا طبعاً ثانياً، فنحن جميعاً ننطوي على ضرب من الميل للدكتاتورية، وهذا الوضع المؤلم يلحظ في جميع وجوه المجتمع وشؤونه. الثاني، أننا نريد أن نمارس تجربة الحرية في عالم مملوء بسيطرة القوى العالمية وهيمنتها، هذه القوى التي لا تفكر بغير مصالحها، هذه المصالح التي تتعارض مع حرية البلدان الأخرى واستقلالها، ولذلك فهذه القوى تستنفر كل قواها السياسية والعسكرية والمخابراتية والاقتصادية دفاعاً عن تلك المصالح. ومن تم فإذا ما واجهت تجربة الحرية مشكلة في مثل بلدنا، فعلينا أن لا نغفل عن دراسة المشكلة وبحثها، عن واقع التآمر الأجنبي».

ومما تقدم يخرج خاتمي بملاحظة يقول فيها: «نحن هنا إزاء أمر يظهر وكأنه ينطوي على تناقض ظاهري، أو نحن مبتلون بصيغة بارادوكسية (Paradoxal) بحسب التعبير المعاصر. فمن جهة لا تتوافر الفرصة للنمو والتقدم للمجتمع إلا في إطار الحرية، ومن جهة ثانية فإن الحرية لا تستقر وتزدهر وتستحكم إلا في مجتمع رشيد وناضج»[1]. مقترحاً للخروج من حالة التأزم هذه، التحلي بالتفكير العميق والإنصاف، للوصول إلى الحكم الصحيح الذي مؤداه أن تتقدم الحرية على التنمية[2].

يطرح خاتمي تصوره هذا رغم اعتقاد بأن هناك مشاكلاً في إطلاق الحريات

---

(1) المرجع السابق.

(2) محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والعصر**، ص 158-159.

وضمن دائرة الاختلاف الطبيعية، غير أنه يرفض كذلك تحويل هذا الأمر إلى ذريعة للهروب من الحرية، بل يدع إلى الهروب إليها، بمعنى البحث عن حلول للمشاكل تلك في داخل الحرية ذاتها. وفي حديثه عن الأحزاب السياسية يؤكد أن ظاهرة الاختلاف والمعارضة يمكن أن تتحول إلى عوامل للتقدم، دون أن تترك تبعات سلبية، بفضل ما تلعبه الأحزاب من دور يقترن بتحديد ضوابط مدنية للعمل السياسي[1].

يمكن القول إن هناك ست أطروحات أساسية تؤطر المشروع الإصلاحي الذي يدعو ينتصر إليه خاتمي متمثلة في: أولاً، التمييز بين جوهر الدين كشأن متسامي ومقدس، وتصورات الإنسان عنه؛ ثانياً، باستطاعة الدين أن يوجد حضارة إنسانية مرة أخرى؛ ثالثاً، استيعاب التراث والحداثة والعمل على تجاوزهما من خلال نقدهما؛ رابعاً، إن الديمقراطية لا تتنافى مع الإسلام ولا تتعارض معه؛ خامساً، إن الاستراتيجيا الثقافية لمجتمع إسلامي حي لا يمكن أن تبنى على المنع؛ سادساً، استبدال الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات[2].

بالرجوع إلى الأس الرابع ـ وهو موضوع دراستنا ـ في هذا المشروع، نجد أن خاتمي استخلصه من الدراسة تاريخية التي قام بها لمفهوم الديمقراطية ليخلص إلى أن تغيرات كثيرة عبر تاريخ الديمقراطية قد طرأت عليها، حتى غدت في عصرنا هذا الطريق الوحيد للوصول إلى الحكومة، فالديمقراطية تعني أن الحكومة من الشعب وفي خدمته ومسؤولة أمام الناس واتجاههم، وهذا يستلزم حرية التفكير والاعتقاد وحرية التعبير وحرية الاجتماع وغير ذلك من النشاطات.

---

(1) ولا غرو في القول بأن هذا هو جوهر الخلاف بين التيارين الرئيسيين في إيران، إذ يعبر أحد التيارين عن سعي دؤوب للتطابق مع الذات والتماثل معها بالكامل، وأعني بالذات هنا مجمل الموروث الفكري والثقافي والقيمي إضافة إلى إفرازاته الراهنة نظير قوالب القيم الثورية الراديكالية ومختلف السياقات التي راجت في إيران خلال العقدين الماضيين. بينما يسعى التيار الآخر إلى الدعوة للاختلاف مع الذات بمعنى استرجاع كل هذا الحشد من الموروثات والإفرازات واستلهامه بشكل نقدي ومحاولة تطويره وتنقيته وتقويمه. يراجع كتاب **تحولات في الفكر الإسلامي المعاصر**، سرمد الطائي، دار الهادي، 2003.

(2) نور الدين الطاهري: **هكذا تكلم خاتمي**، دار قرطبة للطباعة، الدار البيضاء، 2000، ص 63.

وللتفصيل أكثر في ما يتصل بمسألة الديمقراطية والإسلام، مع شيء من التكثيف، سنبرز أهم حلقات النسيج الفكري لخاتمي اتجاهها[1]:

■ يعتقد خاتمي بأن لا تلازم بين الديمقراطية والعلمانية والليبرالية، ويرى أن المهم في نظرتنا للحكم، أهو أمر مفوض للناس أم أننا نعتبره أمراً ماورائياً فرض من فوق؟

■ لا يحق لأحد أن يفرض الحكومة على الناس، وللناس حق مساءلة الحكومة، وللأفكار أن تطرح على المستوى العام. والرأي الذي تقف الأغلبية إلى جانبه ينبغي أن يسود. والحكومة وإن كانت محقة ورفضها الناس تفقد شيئاً من شرعيتها. وعندما نقول إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد لاستقرار النظام السياسي فإن على من يرفض الديمقراطية، أن يأتي ببديل لها[2]؛

■ إذا اعتبرنا أن رأي الشعب هو مصدر شرعية الحكومة وجب علينا التسليم بأن رأيه هو شرط دوامها واستقرارها، أي إن الأفكار الحرة معروضة في ساحة الحكومة الإسلامية، وكل من يريد حكومة إسلامية فعليه إقناع الآخرين. هذا الأسلوب التنافسي هو الأمثل والأفضل، وبهذا المعنى فإن الديمقراطية لا تتنافى مع الإسلام ولا تتعارض معه[3].

---

(1) نشير هنا إلى أن هاذا التكثيف استقيناه من نور الدين الطاهري: **هكذا تكلم خاتمي**، ص 86، باعتباره من اهم من احتفوا بفكر خاتمي.

(2) هذه الفكرة موجودة في كتاب محمد خاتمي: **المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال**، ترجمة منير مسعودي، دار الجديدة، بيروت، ط 1، 1988، ص 154. بتوسط من نورال دين الطاهري، هكذا. . . . (م س).

(3) فسر أوليفيه روا هذه المواقف لتي سطرها خاتمي وحاول تطبيقها لحظة توليه السلطة بكون تحدي السلطة أفشل يوتوبيا الإسلام السياسي Roy, Olivier: *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

وفي السياق ذاته يقول داريوش شايغان: «ليست الثورة هي التي تتأسلم لتغدو عقيدة أخروية. . . بل الإسلام هو الذي يتفكرن، يدخل في التاريخ ليقاتل الكفرة، أو الفكرويات المنافسة التي هي، عموماً. . . أكثر توافقاً مع روح العصر. وهكذا يقع الدين في فخ مكر العقل، فالدين حين يريد الوقوف ضد الغرب إنما يتغربن ويتفرنج، وحين يريد روحنة العالم، إنما يتعلمن، وحين يريد إنكار التاريخ، إنما ينزلق فيه كلياً». داريوش شايغان: **النفس المبتورة- هاجس الغرب في مجتمعاتنا-**، دار الساقي، لندن، 1991، ص 96.

▪ القبول بالديمقراطية لا يعني أبداً إغلاق التفكير فيها وإنما هو تحريض على كشف تعيناتها وطرائق تطبيقها بغية الوصول إلى الصيغة المثلى في التطبيق، فالديمقراطية في الغرب تنفي الأخلاق والمعنويات بواسطة إعلامها، لذلك علينا أن نعمل على بناء ديمقراطية ذات أخلاق تراعي حرية الفرد ولا تصادر عليه بحجة المجموع.

▪ إن الديمقراطية هي السبيل إلى استقرار نظام معين، أي إنها آلية، وإن الحكومة للشعب وإن إرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة. وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية، ولا بد له أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي.

▪ الحكم الديني يعني أن يتولى المتدينون السلطة وهو شرط أول، وأما الشرط الثاني فهو قبول الشعب بذلك. هذان الشرطان هما ركنا الحكومة الدينية، وزوال أحدهما يزيل الصفة الدينية عن الحكم.

▪ إذا لم يرد الناس الحكومة الدينية وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها، وأعلنوا أنهم لا يريدون أشخاصاً متدينين، فإن علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول بالديمقراطية ونتبعها، شريطة أن تصان آنئذ حريتنا في نقدها وإعلان ذلك دونما خوف، وذلك بالقدر نفسه أيضاً يحق معه للمختلف في ظل الحكومة الإسلامية أن يقول رأيه ويعلنه، وللشعب في نهاية الأمر أن يقول كلمته الفصل بين الرأيين أو الآراء.

▪ إن الديمقراطية هي المفتاح الرئيس والوحيد للتنمية التي تنشدها جميع مجتمعات العالم الثالث، فهي التي تفتح المجال واسعاً أمام التحول والتغير في المجتمع، إذ من الصعب أن يشهد المجتمع تنمية حقيقية دون أن يمر بتحولات وتغيرات عدة يشكل تراكمها نهضة الأمة.

ولكن هل الديمقراطية شرط لازم وكاف لتحقيق التنمية؟ يجيب خاتمي بأن الديمقراطية شرط لازم ولكنه غير كاف، إذ ينبغي على التنمية أن تحقق شروطاً ثلاثة: أولها المشاركة الواعية والإرادية للمجتمع في إيجاد التنمية وتحقيقها، ثم حضور الإنسان ومشاركته الواعية والحرة في ظاهرة التقدم والتغيير، بوجود فكر

مستقر ثابت في المجتمع ولن يتحقق وجود هذا الفكر بمعنى تحوله إلى تيار متجدد وحي في المجتمع بدون إطار الحرية[1].

ثانياً: سروش: الديمقراطية الإسلامية

من علي شريعتي إلى هاشم أغجاري أنبرى تيار فكري تعددت رؤاه وتأويلاته، ولكنها أجمعت على نقد الاستبداد بمختلف أشكاله وخاصة ما يسميه الاستبداد الديني، فكان أن صب شريعتي جام غضبه على رجال الدين الذين رفضوا التغيير وارتبطوا بمخططات الشاه ودعا إلى الثورة وتبنى نظام ديمقراطي لم يعط أهم تفاصيله ولكنه نظام ينبني على «ديمقراطية الآراء» بدلاً من «ديمقراطية الرؤوس»[2].

لكن مسار شريعتي، الذي يعتبر معلم الثورة، انتهى إلى أن وجد مقتولاً في بريطانيا وترك تركة من الكتب تجاوزت مائة كتاب تلقفها مجموعة من الشباب وقاموا بتحيينها بعد «انتصار الثورة» حيت وجد هؤلاء الشباب بأن المشروع الذي دافع عنه معلم الثورة تم الالتفاف عليه، وبرز رجال الدين في ثوب جديد. وكان من المفكرين الذين دفعوا بهذا الطرح إلى أقصاه «هاشم أغجري» الذي انتقد رجال الحوزة وهاجم بقوة، الشيء الذي كلفه حكماً قاسياً بالإعدام لولا أن نال «عفواً» من قبل «مرشد الثورة».

---

(1) رضوان جودت زيادة: **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية الغرب إيران**، (مؤلف جماعي، تحرير وتقديم رضوان زيادة)، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2001، ص 187.

(2) في حديثه عن «الأمة والإمامة» التي تعتبر من المفاهيم الإشكالية، نجد علي شريعتي يعتر أن أصل النظام السياسي الإسلامي مبني على الديمقراطية عن طريق البيعة والشورى، ولتجاوز مرحلة الانحطاط والجهل دعا إلى استبدالها بالوعي والاستقلال الفكري للشعب، واستبدال «ديمقراطية الرؤوس» بـ«ديمقراطية الآراء» كضرورة لا يمكن تجاوزها.
كما اعتبر أن الحكومة الدينية هي «الاستبداد نفسه وأن الإسلام مبرأ من ذلك تماماً (. . .) لأن رجل الدين سيشغل منصب خلافة الله وتنفيذ أوامره في الأرض. وفي هذه الحالة سوف لا يكون للناس حق إبداء الرأي والانتقاد والاعتراض، فالزعيم الديني يعطي لنفسه حق الزعامة والقيادة مرتكزاً على قيمته واعتباره الديني لا على قيمة وآراء الناس وانتخابهم. إذا هو حاكم غير مسئول وهذا النوع من الاستبداد هو أسوأ أنواع الاستبداد والدكتاتورية الفردية». علي شريعتي: **دين ضد دين**، دار الأمير، بيروت، 2002، ص 122.

وقبل أغجاري برز عبد الكريم سروش كأحد الذين شاركوا في الثورة وترأس اللجنة الثقافية في الدولة الناشئة، وبعد النصف الثاني من الثمانينيات اتجه إلى الإسهامات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة في البلاد، الأمر الذي انعكس على توجهات سروش فنشر عام 1989، مجموع مقالات في «القبض والبسط النظري للشريعة» التي جمعت في ما بعد في كتاب حمل العنوان ذاته وطبع مرات عديدة، إذ لا يزال الجدل يثار حوله بوصفه أبرز عناوين الضجة الفكرية في إيران[1] وبدوره لم يسلم من لعنة الإبعاد والتهميش مما حدى به إلى المنفى الاختياري في الولايات المتحدة الأمريكية.

يمكن القول إن الفرادة التي تميز ها صاحب نظريات؛ «القبض والبسط» و«الأقلي والأكثري في الدين» و«دور ما قبليات الفقيه في التأثير على المنتوج الفقهي»، هي أنه أسس لمنظور فكري استعان فيه بمجموعة من الأدوات التفسيرية من قبيل الإبستيمولوجيا والهرمينوتيقا، مستلهماً المنهج العقلي الكانطي لأجل بين الدين وتأويل الناس له، والفقيه كذات والمنتوج الفقهي منتجاً لذات الفقيه المتأثرة ببيئتها وظروفها، خالصاً إلى تمايز المعارف الإنسانية وتغايرها.

بيد أن فهم التفكير السياسي لسروش يستدعي من أيضاً تناول الفلسفة والخلفية الفكرية التي تأسس عليها منظوره لنظام الحكم، حيث شكلت نظريته حول الدين «القبض والبسط» و«الأقلي والأكثري في الدين والفقه» المنطلق الأساس وراء أغلب طروحاته في جميع المجالات والمناحي الفكرية. فمضمون نظرية القبض والبسط يتمثل في أن الشريعة الإسلامية قابلة للتمدد والتقلص حسب الظروف والأمكنة، إذ إن خطاب الإسلام ليس دائماً واحداً ومستمراً بل يتعدد ويتنوع حسب حاجات الناس ومستوى تطورهم.

وهو ما حاول سروش تطويره انطلاقاً من نظريته في «الأقلي والأكثري»، حيث

---

(1) لا تتوفر مكتبات المغرب- التي زرناها- على نسخة من هذا الكتاب، كما أن المعرض الدولي للكتاب الذي يقام بالدار بالبيضاء، جلب له العارضون الشيعة، فقط، الكتب التي تنتقد «نظرية» سروش في القبض والبسط، دون تكليف النفس عبء حمل الكتاب المنتقد (بفتح القاف).
يمكن مراجعة الكتاب بالإنجليزية على الموقع الخاص بالكاتب: www.drsoroush.com

يتساءل هل الدين جاء بالحد الأدنى من المبادئ والتطبيقات أم جاء بالحد الأقصى الذي لا يمكن تجاوزه؟ قبل أن يجيب أن «الدين الذي يريد لنفسه الخلود والخاتمية، لا مناص له من تعريف النواة والأصول المشتركة القمينة لكافة البشر، في جميع العصور والأزمنة وتخطي الفروع والهوامش والشؤون الخاصة ببعض المواقف والفترة الزمنية، وإلا كان لبوساً لا يناسب إلا مجتمعاً خاصاً ومنطقة معينة، وعهد معروف دون سواه، فلا تتسنى مخاطبة العصور والمجتمعات المختلفة بكل تنوعاتها المذهلة إلا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحد الأدنى المشترك بينها، والبرمجة والحكم على أصغر محصلاتها وخلاصاتها، وإلا فكيف يتاح سن قانون للمجتمع الرعوي، والآخر الزراعي، والصناعي؟ وما بعد الصناعي يناسبها جميعها ويعالج مشكلاتها؟ فالقماش الذي يخاط ثوباً للطفل ولشاب في نفس الوقت، ولرجل وامرأة أيضاً لن ينفع لأكثر من ستر العورة وهذا هو معنى الأقلية»[1].

ليخلص سروش، إلى أن تكثير الأقلي، يفضي في الواقع إلى إلغاء الموضوع، وتصغير دور الفقه، وعلمنة الدين في العصر الحديث تقتضي مثل هذا بالطبع، وعندها لن يتاح لنا القول إن واجبنا تنفيذ الأحكام الإلهية؛ إنما يصح القول إن مهمتنا القيام بممارسات عقلانية وحل المشكلات الفردية والاجتماعية بمناهج مصلحية عرفية[2]. فالعلوم الإنسانية الجديدة في تصور سروش هي «مرآة للمعيشة من جهة، ومنتجة لها من جهة ثانية. ولأن إفادة الدين في حقل العلوم الإنسانية، أقلية، لذا كانت إفادته في حيز الحياة وآدابها (أخلاقها) أقلية أيضاً. والقرينة البسيطة على هذا القول إن مراجعة قليلة المؤونة لأساليب الحياة الحديثة تشي أنها لم تنبثق إطلاقاً من صميم الفكر الديني. لم ينبر أي فقيه من حيث هو فقيه، لإطلاق مشاريع تقنية، ورسم مشاريع حياة تحفها التكنولوجيا، فأسلوب الحياة الجديدة ينبت ويتنامى تلقائيا، ولم يخطط له فرد بذاته، وبشكل خاص، لم يخطط أي فقيه في العالم

---

(1) عبد الكريم سروش: «مفهوم الأقلي والأكثري في الدين والفقه»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، السنة 8، ع/26، شتاء 2004، ص 115.

(2) المرجع السابق، ص 151.

الإسلامي لإلغاء نظام الرق، أو تقويض علاقة الراعي بالرعية. الفقه كان تابعاً على الدوام يصدر الأحكام ضمن إطار السائد من النظم، ذلك أن المنظومة الفقهية منظومة أقلية لا أكثرية، وذات طابع محافظ تبعي، وهي لم تنشأ لبناء حياة، إنما لها وجهات نظر في الحياة الجارية بالفعل. والأخلاق من هذه الناحية تماثل الفقه والحقوق تماماً. الحياة تصوغها علوم البشر، وبتحول علومهم تتحول حياتهم (وحياتهم الدينية وفهمهم الديني) وليس العكس»[1].

من صميم هذه الرؤية المعرفية انبثقت أفكار سروش السياسية وذلك من خلال استنتاجه أن من أهم الأعباء التي يجب أن لا تلقى على عاتق الدين، عبء الحكومة الدينية التامة، فحتى لو كان للدين إدلاءاته بشأن الحكومة، فهي ومضات لا أكثر، تعنى بشرعية الحكومة، لا بالإدارة، وحتى تلك الشرعية منها تقترن اقتراناً وثيقاً بالإدارة.

فالحكومة بنت المجتمع، تتلاءم تمام التلاؤم مع مجتمعها، أما الدولة الإسلامية فلا بد لها من دعامتين، الأولى: هي أنه لكي يكون الإنسان مؤمناً حقيقياً يجب أن يكون حراً، وهذه الحرية هي أساس الديمقراطية، والثانية: هي أن تفسير النصوص الدينية هو دائم ومتجدد، حيث تتأثر التفسيرات بالعصر الذي تنتج فيه.

أما شرط سورش لقيام الحكومة الدينية[2]، فهو أن تجعل الدين هو الهادي

---

(1) نفسه، ص 111.

(2) يعرف الكاتب الإيراني مصطفي ملكيان الحكومة الدينية بقوله «الحكومة الدينية في مجتمعنا اليوم هي الحكومة التي تبتني قراراتها العامة في حقل السياسة، والحقول الأساسية، والاقتصاد، والقضاء، والجزاء، والعلاقات الدولية، والتعليم والتربية...، على أساس التعاليم والمعتقدات الدينية» قبل أن يستنتج من خلال بحث قام به على مجموعة من المعطيات التي تخص الإنسان داخل هذه الحكومة الدينية بناء على معايير أربعة (الرياضي المنطقي العقلي، التجريبي الطبيعي الإنساني، التاريخي، الشهودي) وكون أبرز المعتقدات الدينية هو الاعتقاد بوجود الله، ليتساءل: هل أقيم لحد الآن دليل قاطع على وجود الله لم يستطع أحد مناقشته؟ (ليخلص) أن الحكومة الدينية بالمعنى الذي أوردناه، ليس لها مسوغ، وليس بالإمكان القول: سواء رضي الناس أم سخطوا، أكثرية كانوا أم أقلية، يجب أن تكون الحكومة دينية في كل الأحوال، دليلنا على ذلك أن المتعذر جعل الأمور غير المختبرة أساساً لاتخاذ القرارات =

والحكم في مشكلاتها ومنازعاتها، وذلك من خلالها تبني المبدأ الديمقراطي الذي يوجب عليها استخدام فهم الدين الاجتهادي في انسجام مع العقل الجماعي. مقترحاً لقيام دولة دينية ديمقراطية ـ تجاوز ما يعتبرها نقائص للحكومات الليبرالية والديمقراطية المعاصرة التي تهتم «برضا الخلق بغض النظر عن خالقه»، واستدراك ما لحق بالحكومة الدينة من عوائق لكونها «ادعت أن غرضها تأمين رضا الله قبل كل شيء»ـ أن تتم صياغة «معادلة في العمل السياسي تكفل الجمع بين رضا المخلوقين وتوازن بين الدين وخارج الدين (أو الجزء الديني والجزء غير الديني من العالم)، وتنظم سياستها وأعمالها على نحو يحفظ في الوقت عينه الخلق وحق الخالق، ويصون كمال الإنسان وكمال الدين. من الإنصاف القول إن مهمة هذه الحكومات ستكون أكثر صعوبة وعسراً مما كان معتاداً في الحكومات من النوعين الآخرين»[1].

ونقطة الارتكاز الأساس التي يستند عليها الطرح السروشي في هذا المنوال هو ما يتعلق باستعادة درو العقل في بلورة التصورات السياسية وتفعيل الاجتهاد الديني أو بتعبير سروش «تسييل الفهم الديني عن طريق تعزيز وتعظيم دور العقل فيه» فضلاً عن الاستفادة من تجارب البشرية. وهذا لا يتيسر، في نظره، إلا من خلال الطرق الديمقراطية[2].

هذا التحول من الحكومة الدينية إلى دينية- ديمقراطية لا يستدعي أن تنفض هذه الحكومة يدها من دينها فلكي تكون الحكومة دينية يرى سروش أنها في حاجة إلى جعل الدين هادياً وحكماً في المشكلات والمنازعات، بشرط أن تعمل العقل

= من دون الاحتكام لأصوات الشعب. (الكاتب يريد أن يعطي تصوراً آخر عن العلمانية غير مرفوض دينياً)». مصطفى ملكيان: «العلمانية والحكومة الدينية»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، السنة 8 – ع/ 26، شتاء 2006.

(1) سروش عبد الكريم: «الديمقراطية الدينية: حاكمية العقل الجمعي وحقوق الإنسان»، مجلة **الكلمة**، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث بالسعودية، ع/ 53، السنة 13، خريف 2006، ص 118 وما بعدها.

(2) يميز سروش بين الحكومات الديمقراطية التي تجعل العقل الجمعي حكماً في النزاعات ووسيلة لحل المشكلات والحكومات الدينية التي تجعل الدين هو الحكم.

والفهم الاجتهادي للدين بالتلاؤم والتناغم مع أحكام العقل الجمعي لإنجاز الانتقال نحو الديمقراطية[1].

فهو وإن كان يفضل «حكومة ديمقراطية غير دينية»، في المجتمعات غير المتدينة، إلا أنه ينفي عدم إمكانية حكومة ديمقراطية دينية في أي وقت وبأي صورة موضحاً ذلك بقوله «نحن نزعم أن بالإمكان إقامة حكومة ديمقراطية دينية في مجتمع ديني، بل إنها الخيار المنطقي الوحيد. الحق أن الحكومة الدينية لا بد أن تكون مسبوقة بمجتمع ديني وأن تقوم على أسس تناسبه وتتناغم مع قناعاته. في مثل هذا المجتمع فإن أي حكومة غير دينية هي بالضرورة غير ديمقراطية لأنها لا تعكس ثقافته وهويته، ولا تمثل همومه وتطلعاته: الفرضية الأولى إذن هي أن الديمقراطية الدينية مشروطة أولاً بكون المجتمع متديناً. أما كون الحكومة «الدينية» ديمقراطية أو استبدادية، فهذا يتوقف على عاملين إضافيين: أولهما اعتمادها على العقل الجمعي للشعب في صناعة سياستها، والثاني مقدار احترامها لحقوق الإنسان الطبيعية والتعاقدية.

الفرضية الثانية: تحويل الحكومة الدينية إلى ديمقراطية - دينية، قد تعني عند بعض الناس غسل اليد من اليقين الديني، والتسليم بالأدلة والمبررات القائمة على أرضية عدم الإيمان. إذا كان هذا المفهوم صحيحاً، فإن قبول المؤمنين بمثل هذه الحكومة أمر مستحيل. بعبارة أخرى، فإن غسل اليد من رضا الخالق وتكريس الاهتمام كله على رضا المخلوقين، يساوي تماماً غسل اليد من الحكومة الدينية وتبديلها إلى حكومة علمانية[2] وغير دينية. بطبيعة الحال فهذا ليس بالأمر الذي

---

(1) رغم أن سروش يتبنى مواقف علمانية، إلا أن لحججه دائماً دافع ديني، فإيمانه مهم بالنسبة إليه، وتالياً بعد اختباره طوال 22 عاماً وجود الأصولية الإسلامية، وصل إلى الاستنتاج بأنه يجب الفصل بين الدين والدولة. فيقول: «أن المجتمعات الحرة، أكانت دينية أم لا، هي إلهية وإنسانية في وقت واحد. أما في المجتمعات التوليتارية، فلا يبقى أي أثر للإنسانية ولا للألوهية».

(2) لسروش موقف متميز من مسألة العلمانية، فهو يرفض مقولة «الدين والسياسة» ويفضل الحديث عن الدين والحكومة. يقول: «فالعلاقة بين الدين والسياسة حتمية وكانت كذلك على الدوام. السياسة دائماً تستنبط من الدين وتأخذ منه وسواء أكان شخصاً متديناً أم لا، فإن هذا لا يهم =

يسعد المؤمنين أو يرضيهم. كيف نقول بحق الإنسان في تبني ما يراه من يقين، ثم نطلب منه ألا يعمل بمقتضيات هذا اليقين وألا يحترم مؤدياته ومتطلباته؟»[1].

تعمدنا إيراد هذا الاستشهاد رغم طوله لتبيان من جهة، محاولة كاتبه الفصل بين الديمقراطية والليبرالية الغربية، مستخدماً الأولى للملائمة بينها وبين الحكم الديني، مع إقصاء الثانية عنها، لكن دون إفراغ الديمقراطية من مضمونها الإنساني المتمثلة في الإيمان بالحرية وتطبيق حقوق الإنسان «فإنسانية الإنسان أي طبيعته الأولية كفرد في الجماعة الإنسانية، هي مبرر كاف كي ينال شريحة معينة من الحقوق التي وصفناها بالحقوق «الطبيعية» وبغض النظر عن دينه أو عرقه أو طبقته الاجتماعية أو مستوى معيشته أو البقعة التي ينتمي إليها»[2]. حيث يربط سروش الديمقراطية بـ «الأخلاق السباقة على الدين» بما هي مسلمات تحد من التقاتل والجور وتوفر

= فالدين له قميته الخاصة وله نظرته الخاصة للعالم وفي السياسة، فإن هذه القيم والنظرة الخاصة للعالم يتم استغلالها في بعض الأحيان. ودعني أضرب لك مثلاً في أمريكا ليس من المتصور أبداً أن يتم اختيار رئيس ملحد، إذا لن يتم انتخابه أبداً وهذا دور الدين في السياسة، إنه ليس دوراً مباشراً لكنه يظل دوراً ما، كما لا يمكن أن تكون رئيساً إن كنت مسلماً وهم يفضلون أن يكون الرئيس مسيحياً في الولايات المتحدة ورغم أنه ليس هناك أي شيء يشير إلى ذلك في الدستور، فإن تلك هي الممارسة وهذا ما يحدث، أما فيما يتعلق بالحكومة فالأمر يختلف وهنا أعتقد أنه نعم. .أي إنه من الصحيح طرح مسألة فصل الدين بمعنى تمتعك بأفضلية الحصول على حقوقك بسبب كونك شخصاً متديناً وأنه بسبب كونك شخصاً تقياً فإنك تتمتع بحقوق سياسية أكثر من الآخرين، وإن تدينك يعطيك أولوية على أي شخص آخر ففي هذه الحالة نعم الحكومة والدين يجب أن يكونا منفصلين وهذه الحالة هي ما نراه في إيران اليوم فهناك يعتقد بعض الفقهاء بأن لديهم الأحقية والأولوية لحكم البلد، وأن تلك الأحقية تعود ببساطة إلى كونهم فقهاء وهذه علاقة مباشرة تموضع الحكومة على أساس ديني، ولا أعتقد أنها ستنجح كما لا أعتقد أنها العلاقة الصحيحة، وبإمكان المرء أن يجادل من وجهة نظر دينية من وجهة نظر إسلامية بأن الأمر ليس كذلك، وإن كان كذلك فإنه يعكس الحالة في دين الأقلية أما دين الأغلبية فلا يمكن أن يكون كذلك». جاء هذا في لقاء مع قناة الجزيرة في برنامج «الكتاب خير جليس» بتاريخ 20/ 11/ 2004. ضمت الحلقة إلى جانب سروش كلاً من: ماكس سياريموس (مدير مؤسسة جائزة إيراسموس)، فاطمة المرنيسي، وصادق جلال العظم، حيث جمع بين المشاركين حصولهم على جائزة إيراسموس.

(1) سروش: **الديمقراطية الدينية (م.س)**.

(2) نفسه.

الرفاهية والازدهار، وبما هي نتاج لتجربة البشرية طوال تاريخها المتمادي.

ومن جهة ثانية أردنا اختبار الفرضية التي انطلقت منها هذه الدراسة وهي تأثر البيئات السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها على المواقف حيال المبدأ الديمقراطي، والنموذج الماثل أمامنا خير دليل، فكثير هي المحطات التي تبقى غير واضحة في فكره وتصور السياسي، إننا لا نعرف ما هو التأويل الديني الذي تستند عليه الديمقراطية الدينية؟ وما هو تعريف الديمقراطية الإسلامية من منظوره؟

من الواضح إذن، أن سروش رغم تمكنه من ناصية العلوم الغربية الحيدثة واختفائه بقيم الحرية والتعددية والمواطنية، ونقده الشديد للجمود الديني الذي أصاب رجال الدين في إيران وغيرها بل واجتهاده في نحت مجموعة من النظريات التجديدة والتي يمكن من خلالها إفسال نبتة من نبات التطور المعرفي في الفكر الإسلامي، نقول رغم كل ذلك ظل سروش وفياً لبيئته الإيرانية ذات الأغلبية المتأثرة بأفكار وكاريزما الخميني. فضلاً على أن سروش لم يقوَ، في نظرنا، على توظيف كامل معارفه الدينية لبلورة مشروع سياسي قائم على التمميز الواضح بين السياسي والديني، فهو مثلاً لا يتصور حكومة ديمقراطية علمانية تحكم مجتمعاً متديناً، غير مدرك لحقيقة أن المجتمع الأمريكي الذي يعي بين ظهرانيه ويُدرس في جامعاتها، قد وصف، ولازال الوضع كذلك، من قبل صاحب كتاب **الديمقراطية في أمريكا** ألكسيس ديتوكفيل بأنه متدين (المجتمع الأمريكي) بينما الحكومة علمانية.

الفصل الثاني

المجال السياسي لدى الشيعة العرب

في معرض مواصلة استجلاء الموقف الشيعي حيال المبدأ الديمقراطي نقترح التوقف عند محطتين اصطبغت بهما البيئة التي أوجداها أو اصطبغتا بهذه البيئة التي وجدا فيها:

الأولى دراسة الفكر الشيعي في بلد منقسم مذهبياً، حيث يسود مذهبان رئيسان هما المذهب السني والمذهب الشيعي مع وجود أقليات أخرى، لنطرح السؤال عن مدى تأثير هذا التقاطب على الفكر الشيعي في ظل التعدد المذهبي؟ وكيف سيتم تكييف «الإمامة» باعتبارها أصلاً من أصول الدين عند الشيعة في ظل عدم وجود الأغلبية الواضحة لتثبيت نائب الإمام؟ (العراق).

الثانية: بحث الطرح الشيعي لتصور نوع الحكم في بلد ليس منقسماً مذهبياً فحسب، وإنما متعدد الأديان، لنتساءل: ما هو الحل الذي جاء به المسلمون الشيعة لتحقيق التوافق مع باقي المذاهب والأديان؟ وهل سيتم فرض النموذج الواحد؟ وما مصير ولاية الفقيه التي اشتهر بها الشيعة في إيران؟ وهل الديمقراطية مرفوضة أم واجبة في مثل هذا الوسط؟ (لبنان).

المبحث الأول:
الديمقراطية في ظل التعددية المذهبية

أولاً: الشيرازي: شورى الفقهاء

يرى الشيرازي أن الهيكلة السياسية في النظام الإسلامي يجب أن تقوم على أساس من الشورى، ذاهباً إلى أن أي نظام يكون أنفع للمسلمين، ولا يؤدي إلى

الاستبداد وسيطرة الظالمين عليهم، يجب على المسلمين الأخذ به والسعي إلى تأسيسه. بينما النظام الوحيد الذي يتمتع بهذه الصفات هو النظام الشوري في مقابل النظام الدكتاتوري الاستبدادي فهل نحن أمام طرح براجماتي، بالمفهوم الإيجابي للكلمة، لطبيعة النظام السياسي الذي يرتئيه الشيرازي؟ وهل النظام الشوري المحتفى به قريب من الطرح الشورائي الأوتوقراطي الذي ينتصر له المذهب السلفي السني؟

بعد مناقشته لأسس قيام الحكومات المتنوعة الاتجاهات، وكيفية استمدادها للسلطات التي تتمتع بها، يصل الشيرازي إلى نظريتين تتلخصان في ما يلي[1]:

يرى البعض أن الأصل في قوة السلطة هو كونها نابعة من الله، وليس لأحد الحق في السلطة إلا بتفويض منه تعالى، والبعض الآخر يقول إن الجهة التي تمنح السلطة القوة هي الجماهير وآراء الأمة... كانت الكنيسة في القرون الوسطى تستند إلى النظرية الأولى في الحكم، فكانت تدعي أن جميع الحكام والملوك والرؤساء يستمدون قدرتهم وسلطتهم من البابا الأعظم وهو بدوره يكتسبها من عيسى المسيح الذي يمثل خلافة الله أو هو الله حسب اعتقادهم.

ولكن الإسلام يؤمن بهذه النظرية بالنسبة إلى النبي والإمام فقط؛ لأن سلطتهم تنبع من الله. وبالنسبة إلى سائر الحكام، فإن الحاكم الفقيه العادل الجامع لشروط الفتيا والإدارة يستمد قدرته على الفتوى من النبع الإلهي. وبما أن هذا الفقيه يجب أن ينتخب من قبل الأمة، فسيكسب القدرة على السلطة منها، وإذا فقد الحاكم أي من هذين الشرطين، فسيسقط من السلطة فوراً.

ليقرر بعد ذلك أن ولاية الفقيه في الحكم الذي يقول به «ليست خلاف الاستشارية في الحكم بل تزيد على الاستشارية شرطاً وهو أن يكون المنتخب، واجدا لشروط الفقاهة والعدالة وسائر الأوصاف المذكورة في كتاب التقليد»[2].

غير أن السبيل المنهجة لتوليه الولي الفقيه فهي مغايرة لتلك التي بلورها الخميني في إيران، إذ يقترح الشيرازي ثلاثة طرق لانتخاب المرجع الأعلى أو

---

(1) فرهاد الهيان: **النظام السياسي الإسلامي كما يراه الإمام الشيرازي**، ترجمة عباس كاظم، مجلة **النبأ**-ع66، محرم 1423.

(2) نفسه.

أعضاء شورى الفقهاء، ومع تأكيده ضرورة أن يكون الحاكم مرضياً لله وللأكثرية من الأمة، يقول «إنه يمكن للأمة انتخاب الفقيه أو الفقهاء بصورة مباشرة أو عن طريق أهل الحل والعقد أو عن طريق الأحزاب، ولكن السبيل الأفضل هو انتخاب الفقيه عن طريق الأحزاب؛ وإذا عينوهم بأنفسهم بالأكثرية كما في النظام الحزبي، توفر الشرطان (مرضياً لله ومرضياً لأكثرية الأمة) وهذا الطريق خير الطرق بالنسبة إلى الطرق الثلاثة، كما دل عليه العقل والاستقراء؛ وعليه فللأمة أن تختار جماعة من الفقهاء لإدارة الحكم، كعشرة من الفقهاء يكون بينهم شورى، ويؤخذ بأغلبية آرائهم في الإدارة. والظاهر أن هذا أفضل، لأنه أقرب إلى الشورى المطلقة الشاملة لشورى الأمة - الأكثرية، وشورى النواب- مجلس الأمة -، وشورى المرجعية - شورى الفقهاء - الذي يصح أن يجعل رئيساً للدولة وهو الفقيه العادل الجامع للشرائط ؛ فالحزب يلزم أن يكون مقصده ذلك، وإلا كان حائداً (خارجاً) عن الإسلام؛ فلا يجوز له أن يعين للرئاسة العليا من هو غير مؤهل، كما لا يجوز له أن يصوت لغير المؤهل، ولا يجوز له أن يجنح إلى الأساليب الملتوية، غير أسلوب الشورى وأكثرية الأمة، في سبيل تقديم مرشحة للرئاسة، وإن كان ذلك المرشح أهلاً لها»[1].

من هنا يظهر أن الشيرازي يؤكد مجلس الحكم (مجلس رئاسي بالمعنى الدستوري الحديث) وليس فقط حاكم واحد، هذا المجلس يتكون من الفقهاء سنة وشيعة[2]، حيث لزوم شورائية الحكومة، ولزوم اشتراك الأمة في تقرير المصير السياسي لها، عن طريق إجراء الانتخابات المختلفة. وبعد ذلك فإن مفهوم ولاية الفقيه يبينه الشيرازي هكذا: «وعلى هذا يكون هناك انتخابان للناس، الأول انتخابهم للفقيه العادل الجامع للشرائط، حتى يكون هو الذي يتولى عامة الأمور، وهذا ما

---

(1) محمد الحسيني الشيرازي: **الفقه**، ج 100/ **كتاب الدولة الإسلامية**، مطبعة النجف الأشرف، دون تاريخ ص 101. النسخة التي اعتمدناها هي هدية من مكتب رابطة النشر الإسلامي لخزانة ابن يوسف بدار الثقافة، مراكش.

(2) علي البغدادي: «نظرة على أطروحات الإمام الشيرازي»، **النبأ**، ع، 34. يتجلى هنا التأثير الطائفي على الطرح السياسي.

يسمى بولاية الفقيه، فإذا كان هناك جماعة من الفقهاء العدول، اختار المسلمون أحدهم رئيساً أعلى للدولة، ويحق لهم أيضاً أن يختاروا جماعة منهم ليكونوا رؤساء الدولة بالاستشارة فيما بينهم. وهذا الثاني أقرب إلى روح الإسلام، حيث إن الإسلام استشاري، كما أنه اقرب إلى الإتقان»[1].

لكن من ينتخب الولي الفقيه أو شورى الفقهاء، هل هو مجلس للخبراء أم من قبل الشعب؟

يتبنى الشيرازي الرأي القائل بأن للأمة الحق في تقرير مصيرها السياسي، وذلك بإعطاء هذا الحق لجميع أفراد الأمة ورضاهم المطلق عن الحكومة المنتخبة لإضفاء صفة الشرعية عليها، وفي رأيه أنه لا يستثني من ذلك الأطفال القاصرين، فلهؤلاء حق الرأي والانتخاب والمشاركة في انتخاب رئيس الدولة ولكن بواسطة أولياء أمورهم.

ومن حيث إن «غير البالغ والعاقل يفتقر للقدرة على التمييز والتشخيص الضروريين في مثل هذه الأمور، ولا يمكنه بناء على ذلك أن يمارس حقه بصورة مباشرة»، فإن الشيرازي يقترح إعطاء هذا الحق لولي أمره «لأن عدم البلوغ والجنون لا يسلبه هذا الحق: حيث يتصرف الفقيه في شورى الفقهاء، ويتصرف مجلس الأمة في شؤون الصبيان أيضاً، فلوليهم حق التصويت بالولاية عنهم. مثلاً إذا كان أب أو ولي تحت نفوذه خمسة من غير البالغين، فلهذا الأب أو الولي ستة أصوات، واحد له وخمسة للمولى عليهم وهكذا».

يمكن القول إنه، ومن خلال تعريف الشيرازي للنظام الاستشاري، فإننا نستشف أنه رغم كونه نظاماً ديمقراطياً، إلا أنه بعيد عن جميع العيوب والنواقص التي ابتليت بها الأنظمة الديمقراطية المعروفة اليوم في العالم[2]؛ ففي رأيه «أحد

---

(1) الشيرازي: **الفقه** ج، 106، **كتاب السياسة**، ص 270.

(2) في هذا الإطار سار نجل الشيرازي، مرتضى الشيرازي الذي اعتبر أنه «لا وجود لنص يحرم الديمقراطية وإنما يوجد نص قرآني يدعو إلى الشورى، لكن المتتبع لكلامنا يجد أننا تحدثنا عن الفرق بين الشورى والديمقراطية حيث القرآن الكريم يقول (وأمرهم شورى بينهم) وفي الوقت نفسه يقول ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ المائدة 90. فالتحريم واضح وصريح فكيف نجمع بين الآيتين؟ لقد أوضحت ذلك بأن هذا مبدأ وذلك مبدأ =

معاييب النظام الديمقراطي المعمول به اليوم، هو عدم وجود الحرية بمعناه الواقعي. وما الحرية التي يدعونها إلا كحرية الطير داخل القفص، بينما يتمتع الإنسان في ظل النظام الإسلامي بحرية واقعية، ولا يستطيع أي شخص أو مسؤول حكومي أن يسلب منه هذه الحرية. وفي ظل هذا النظام الحكومي تدار السلطة من قبل شورى الفقهاء والجامعين للشرائط الذين تنتخبهم الأكثرية بحرية مطلقة وبلا إكراه»[1].

ذلك لأنه يعتقد أن أي نوع من أنواع الحكومات الفردية، وتحت أي عنوان كان، لا يغير من أصل القضية وهي الدكتاتورية، وسوف ينتهي بها المآل إلى الاستبداد لا محالة. وبناء عليه تكون الدولة أو الحكومة القائمة على أساس من آراء الأمة أو الانتخابات، أي حكومة الاستشارية، والأخيرة تنقسم إلى نوعين: ديمقراطي وإسلامي. وللاستدلال على إطلاق تلك التسميات يكتب الشيرازي «وحيث إن الدولة الإسلامية يكون رئيسها الفقيه الجامع للشرائط الذي تنتخبه الأمة فإن الإسلام لا يقبل كون الدولة إسلامية إلا بشرطين: كون قانون الدولة قانون الإسلام، وكون رئيس الدولة رجلاً ترضاه أكثرية الأمة. وبدون هذين الشرطين فكل أعمال الدولة غير نافذة، والمسلمون أحرار فيما يفعلونه، في نطاق الأحكام الإسلامية، أي إنهم لا يتقيدون بمقررات الدولة، وفي مثل هذه الدولة لا احترام لأموال الدولة بل هي من قسم مجهول المالك المرتبط بالحاكم الشرعي»[2].

يتضح أن الدين والسياسة مندمجان في مضمون الدولة الإسلامية، من خلال هذا التوجه، فتصبح السياسة ليست أكثر من تجسيد لقيم الدين وبمجرد أن تتوقف عن هذا التجسيد فإنها تتحول إلى «حالة من الضلال والتيه»، وإن كان الشيرازي قد حاول تجاوز الخطأ الشائع في فهم الدين وفهم السياسة والعلاقة بينهما «فالمفهوم

= آخر فكيف نجمع بين المبدأين عند التعارض؟ وذلك كما لو حدث تعارض بين الحرية والأكثرية أو العدل فهنا تأتي قاعدة الأهم والمهم لحل هذا التعرض - مع فارق التشخيص المصداقي للأهم والمهم - بل لقد أوضحنا أن دائرة الشورى ليست في الأحكام بل في الموضوعات والشؤون العامة». **النبأ**، العدد 53، شوال 1421 - 2001. حوار مفتوح حول الشورى والديمقراطية السيد مرتضى الشيرازي.

(1) الشيرازي: **الفقه** ج 105، **كتاب السياسة**، ص 83-84.

(2) نفسه: ص 85.

الإسلامي للسياسة مفهوم أوسع من وظيفة الدولة، وأوسع من وظيفة زمن محدد ومكان محدد»[1]، إذ إن الشرط الوثيق بين معرفة الدين ومعرفة السياسة يجعل «الإنسان لا يفهم السياسة إذا لم يفهم الدين»[2]، كما أن «السياسي لا يمكن أن يدير البلاد إن لم يأخذ بعين الاعتبار في أعماقه وقراراته الناحية الدينية للشعب»[3].

أما دستور هذا النظام الشورائي فهو لا يمكن حسب الشيرازي أن يكون ثابتاً بل «يتغير حسب استنباطات واجتهادات شورى الفقهاء الذين ارتضتهم الأمة مراجع لها جيلاً بعد جيل وفترة بعد فترة، لأن الدستور الثابت لا يضارع مسيرة الأمة لأنه يوضع في زمان لا يمكن تعديه إلى زمان آخر بعده مما يولد ثغرات سياسية واجتماعية وأزمات جذرية حادة، أما القانون الإسلامي فيستطيع أن يواكب جميع التطورات».

وإن كان الشيرازي، وهو الشيعي العربي الذي يتصدى لمسألة الحكم في بلد منقسم على نفسه مذهبياً، يرفض أن يتضمن الدستور ولاية الفقيه وتعيين الخليفة بدون رضا الناس، حيث «لا يصح إخلاف الرئيس السابق للرئيس اللاحق إلا إذا رضي به المسلمون، لما تقدم من أن التنصيب حق للمسلمين في إطار الشرائط المقررة في الإسلام، ومن الإخلاف ولاية العهد، حتى أنه إذا كان الخلف جامعاً لكل الشرائط، كان للمسلمين قبوله أو رفضه»[4].

لو عقدنا مقارنة بين قراءة الشيرازي لولاية الفقهاء وولاية الفقيه التي تحكم الجمهورية الإسلامية في إيران فيمكن تلخيصها في ما يلي[5]:

- إذا كان الدستور الإيراني يعطي للولي الفقيه الكثير من الصلاحيات حتى أصبح يشبه الزعيم الفردي، فإن الشيرازي يقترح شورى الفقهاء أي يحكم الدولة مجموعة من الفقهاء، بدل الفقيه الواحد.

---

(1) الفريجي عبد الله: «الملامح العامة في الفكر السياسي عند الإمام الشيرازي»، مجلة **النبأ**، ع 65، 2002.

(2) الشيرازي: **الفقه السياسة**، ص 49.

(3) نفسه، ص 50.

(4) نفسه.

(5) فرهاد الهيان: «النظام السياسي الإسلامي كما يراه الإمام الشيرازي»، مجلة **النبأ**، ع66.

- إذا كانت مدة حكم ولي الفقه؛ عملياً تدوم حتى وفاته في التجربة الإيرانية، فإن ولاية الفقيه عند الشيرازي محددة زمنياً.

- إن الدستور الدائم الإيراني يؤمن بولاية الفقيه المطلقة، بينما يقيدها الشيرازي بالالتزام بالأحكام الإسلامية ورضا الأمة.

- يقترح الشيرازي بدلاً من المسؤوليات التنفيذية التي يتمتع بها الولي الفقيه في إيران، بأن يتجنب الحاكم المهام والمسؤوليات التنفيذية في الدولة، لكي يتمكن من القيام بدور الرقيب والمشرف على أداء الجهاز الحكومي والإداري، معولاً ـ لنجاح هذه الآلية ـ على نوع من الرقابة الذاتية تجريها القيادة على نفسها، ويمنعها من الانفراد الاحتمالي بالسلطة، لأن القيادة إذا كانت تحت الرقابة المستمرة والإشراف الدائم ستبذل قصارى جهدها من أجل التقليل من الانحرافات والخطأ الذي قد يطرأ عليها أو على مستشاريها. وعلى النقيض من ذلك، إذا تصور ديمومة حكومته وأنه ليس مسؤولاً أمام أي مرجع أو مقام قانوني، فإنه سيؤول أمره شيئاً فشيئاً إلى الاستبداد والفردية في الحكم، وسيؤدي ذلك إلى هلاكه وهلاك الأمة معه[1].

ثانياً: الصدر: خلافة الأمة وإشراف الفقيه

سيراً على خطى الفكر السياسي عند المسلمين الشيعة، حيث اعتبار الإمامة من أصول الدين وليس من فروعه، ينضوي التصور السياسي لمحمد باقر الصدر، إذ يدور فكره حول الإمامة وأصولها وتفصيلاتها، إلا أن الصدر سيتميز بسمة أساسية طبعت فكره في ما يخص النظام السياسي العتيد، وتكمن هذه الخاصية في تحوله من رؤية سياسية إلى أخرى، خاصة فيما يتعلق بتحديد شكل الحكم وتحديد الحاكم، فهو لم يستقر على قول واحد في المسألة[2]. فابتداء بمطلع حياته الفكرية، ومروراً ببروز دوره المرجعي، وانتهاء بإعلانه حالة التعاطف البارز مع «الثورة الإيرانية» ومحاولة التنظير لأسس نظامها الدستوري وشكل الحكم المقترح، نهج الصدر

---

(1) الشيرازي: **الفقه**، ج 99، ص 37.

(2) الملاحظ في أغلب الكتابات التي موضوعها باقر الصدر، أنها ترتكز على آخر ما كتب ونظر له وخاصة في كتابه **الإسلام يقود الحياة**.

مجموع من «النظريات» يروم من ورائها تكيف شكل الحكم مع «غياب الإمام».

كانت أولى أفكاره حول نظام الحكم هي «الشورى أو حكم الإمامة» وقد تجلت في كتابه الأسس والتي يعود تاريخها إلى سنة 1958، إذ يرى الصدر أنه «في كل حالة يخلو فيها النص على الحاكم الشرعي أو تحديده أو تشخيصه، كما هو الحال في النص على ولاية النبي (ص) أو ولاية الأئمة (ع) فإن الحكم في هذه الحالة (وهو ما ينطبق على عصر غيبة الإمام) شوري، يرجع إلى الأمة، ولها ولاية الأمر والحكم، غير أن ولايتها مشروطة باحترام الحدود الشرعية وبما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية»[1].

وقد عدل الصدر عن هذا النوع من الحكم الذي أسماه الحكم الشوري إلى فكرة ولاية الفقيه، وقد انعكس ذلك في رسالته العلمية المعروفة «الفتاوي الواضحة»، إذ كتب يقول: «المجتهد المطلق إذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد. . . جاز للمكلف أن يقلده. وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفؤاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً»[2].

فيكون الصدر بطرحه للكفاءة العلمية قد أحدث في نظرية ولاية الفقيه شيئاً جديداً، إذ لا يمكن في - نظره - أن يتوفر الفقيه على الشروط العلمية دون شرط الكفاءة في التسيير، ويرجع عدول الصدر عن «نظرية الشورى» إلى «نظرية ولاية الفقيه» إلى إعادة نظره في دلالة آية الشورى، «فنظام الشورى لو كان قد أمر به بوصفه صيغة تشريعية للحكم فهو نظام سياسي جديد لم تألفه الحياة العربية ولا يكفي طرحه على المستوى الذي طرح فيه أو كما يبدو، لأنه بهذه الصورة مفهوم غائم ويفتقر إلى عدد من التفصيلات، وهو ما يفسر عدم طرحه كنظام سياسي عقب وفاة النبي (ص) مع توفر الدواعي إلى طرحه بين الصحابة، ولا يعقل إغفاله منهم وبشكل جماعي، يصل إلى حد الإطباق، لأن هناك عدداً من الصحابة لم يسهم في

---

(1) محمد الحسيني: «الشهيد محمد بقر الصدر فقيها نظرات في فقهه السياسي والدستوري»، مجلة **الكلمة**، ع/ 48، السنة 12، صيف 2005.

(2) الصدر محمد باقر: **بحث حول الولاية**، دار التعارف، بيروت، ط3، 1981، ص 36.

الأحداث السياسية، مما يعني عدم وجود الدواعي عندهم لإغفال نظام الشورى وإخفاقه، لو كان قد أقر كصيغة لحكم وتداول السلطة»[1].

باستقرائنا لمضمون النص أعلاه، وغيره، يتبن لنا أن الصدر انتهى به الأمر إلى تبني «نظرية خلافة الأمة وإشراف الفقيه»، وذلك في أواخر حياته على أساس أن «الأمة- إذا كانت قد حررت نفسها من الطاغوت وحكم الظالم- فهي مصدر السلطات، وهي صاحبة الحق في ممارسة السلطة التشريعية والتنفيذية. ويستند هذا الحق إلى فكرة الخلافة العامة التي تقوم على أساس قاعدة الشورى، التي تمنح الأمة حق ممارسة أمورها بنفسها»[2]. ويضيف في مكان آخر «الناس الأحرار على أساس التوحيد قادرون على إقامة النظام السياسي الصالح في بلدانهم، فتحرير الإسلام في المجال السياسي إنما يقوم على أساس الإيمان بمساواة أفراد المجتمع في تحمل أعباء الأمانة الإلهية وتضامنهم في تطبيق أحكام الله تعالى. ومن نتائج هذه المساواة تحرير الإنسان في الحقل السياسي من سيطرة الآخرين، والقضاء على ألوان الاستغلال السياسي وأشكال الحكم الفردي والطبقي. فكل تركيب سياسي يسمح لفرد أو طبقة باستضعاف الأفراد أو الطبقات الأخرى والتحكم فيها لا يقره الإسلام، لأنه ينافي المساواة بين أفراد المجتمع في تحمل الأمانة»[3].

كما يرفض الصدر نظرية القوة والتغلب، ونظرية تطور الدولة عن العائلة مؤكداً أن «الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية» هذا التصور للدولة نتيجته هي انبثاق القوانين عن الشريعة الإسلامية، حيث يميز الصدر بين ثلاث حالات للشريعة، فيرى أن هناك أحكاماً ثابتة واضحة لا يمكن إلا الالتزام بها حرفياً، وهناك أحاكم يختلف حولها، كما أن هناك حالات لم تستخرج أحكامها، ولكل من هذه الحالات يحدد الصدر موقفه على المنوال الآتي:

أولاً: إن أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعد، بقدر صلتها بالحياة

---

(1) المرجع السابق، ص 37.

(2) محمد باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990، ص 23.

(3) نفسه، ص 18.

الاجتماعية، جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نص عليه نصاً صريحاً في وثيقة الدستور أم لا.

ثانياً: إن أي موقف للشريعة يحتوي على غير اجتهاد، يعد في نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولا إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة.

ثالثاً: في حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحاً[1].

مميزا بذلك هذا النظام الذي يدعو إليه عن النظام الديمقراطي، حيث في الأول المشرع هو الله، أما في الثاني فإن «الدستور كله صنع الإنسان في النظام الديمقراطي، ويمثل على أفضل تقدير وفي لحظات مثالية تحكم الأكثرية في الأقلية»، مضيفاً في هذا الصدد بأن هناك «فرقاً جوهرياً بين الديمقراطية والإسلام، وهو في من تكون له صلاحية الحكم، والثابت عند المسلمين أن شخصية الحاكم محددة من قبل الله سبحانه بالاسم أو النوعية. ففي زمن الرسول كانت صلاحية الحكم محصورة به، وكذلك في زمن الأئمة المعصومين، أما في زمن الغيبة الكبرى، فإن شخصية الحاكم الإسلامي محددة من قبل الله سبحانه بالنوعية، من خلال شروط يجب توفرها في شخصية الحاكم المسلم، وهي بقدر مشترك بين الفقهاء تتمثل بالفقاهة، والعدالة والذكورة والعقل». ويؤكد ذلك الصدر حين يتحدث عن خط الشهادة الذي يبتدئه الأنبياء ويكمله الأئمة المعصومون فيقول: «خط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس أن الرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط»[2]. هذا المرجع في مثل هذا التصور «معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء»[3]. ويعرفه الصدر بأنه هو «الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حياً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره، وورعاً معمقاً، يروض نفسه عليه، حتى يصبح قوة تتحكم في

---

(1) باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، ص 18.

(2) نفسه، ص 149.

(3) نفسه، ص 17.

كل وجوده وسلوكه، ووعياً إسلامياً رشيداً، على الواقع وما يزخر به، من ظروف وملابسات، يكون شهيداً عليه»[1].

ولا يختلف أسلوب اختيار القائد عن ذلك المعتمد في الدستور الإيراني وفق تنظير الخميني، فهو ينتخب عن طريق ترشيحه من طرف أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، ويؤيد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينية - يحدد دستورياً- كعلماء وطلبة في الحوزة وعلماء ووكلاء وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين وإسلاميين. وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط، يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام[2].

وإن كان الصدر يضيف، في حالة وجود مشكل في هذا الأسلوب، مسالك أخرى يعين من خلالها القائد، وخاصة عندما يقر للأمة حق انتخاب:

- المرجع القائد، إما عن طريق تأييد النخب المثقفة، من العلماء والمفكرين وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين، وفقاً لآلية دستورية لم يحددها الصدر، أو عن طريق الاستفتاء الشعبي العام المباشر في حالة تعدد المرجعيات المتكافئة[3].

- رئيس السلطة التنفيذية بعد ترشيحه من المرجعية أو من غير المرجعية؛

- مجلس أهل الحل والعقد؛

وهنا تظهر ثلاث سلط، وهي المرجع، والسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية.

وتقوم السلطة التشريعية المتمثلة بمجلس أهل الحل والعقد، بالوظائف الآتية:

أ- إقرار أعضاء الحكومة؛

ب- تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة؛

ت- ملء منطقة الفراغ بتشريع القوانين المناسبة؛

---

(1) نفسه، ص 133.

(2) باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، ص 133.

(3) لم يستطع باقر الصدر الخروج من الإطار الذي وضع في نفسه سياسياً، على الأقل، فهو هنا يقترح الاستفتاء لاختيار القائد وليس انتخابه وفق برنامج معروف يتنافس فيه الجمع سواء كانوا حائزين على شرط الفقه أم هم دونه، ولكن جعله استفتاء تأكيداً لفقيه من ضمن آخرين لا يمكن للمستفتي الخروج عن لائحتهم.

ث- الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية.

ولخص الصدر هذه الأفكار في الكلمة الجامعة الآتية: «إن الأمة هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون ولكل منهم التعبير؛ من خلال ممارسة هذا الحق؛ عن أرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية، وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديان أخرى».

يبدو من خلال تصنيف الاختصاصات - وفقاً لوجهة نظر الصدر- أن الوزارات والهيئات التنفيذية أو مايصطلع عليه في الفقه الدستوري السلطة التنظيمية، ليس للمرجع شأن مباشر بها، عدا كونه القائد الأعلى للجيش، وهو ما يتضمن عدم التداخل وينسجم مع تصور الصدر في كون المرجع نائباً عن الإمام في ما يتصل بتطبيق الشريعة والإشراف من هذه الزاوية. ولذلك انحصر دوره في ترشيح رئيس السلطة التنفيذية أو إمضاء فوزه، والبت الدستوري في القوانين، والمحاسبة عبر محكمة مختصة في ما يتصل بالإخلال في هذه المجالات، فضلاً عن الإشراف على ديوان المظالم الذي يكفل له سماع شكاوي المتظلمين. وبذلك لا يكون المرجع بديلاً لا عن المجلس المنتخب من الأمة، ولا بديلاً عن السلطات التنفيذية. غير أنه يمكن تسجيل أن الدستور المحتفى به من قبل الصدر، يبق بعيداً عن دستور فصل السلطات المكرس وفق الرؤية الغربية الليبرالية، إذ إن القائد المرجع يحق له اقتراح رئيس السلطة التفيذية أو توقيع فوزه، وبالتاي يمكنه عدم توقيع فوزه، فضلاً عن عدم ممارسة الرئيس لكافة مهام السلطة التنظيمية وإنما يستثنى منها المجال العسكري. ويبقى أهم ما يجعل دستور الصدر غير متساوق ومبدأ فصل السلطات هو أن الصدر أغفل الحديث عن السلطة القضائية. مما يفيد أنه يتبنى الموقف الذي يجعلها في يد الولي الفقيه، وفق التمشي الإسلامي العام (سنة وشيعة) الذي يجعل شؤون القضاء والفتيا من بين صلاحيات الأمير في المذهب السني والإمام في المذهب الشيعي.

وبخصوص تيمة المواطنة، الركن الركين للمبدأ الديمقراطي، فإن نصوص الصدر تضمن لغير المسلمين حرية ممارسة شعائرهم، بينما يرفض حرية الاعتقاد للمسلمين رغم تأكيده الحرية، نقرأ لها هذا النص الذي يبدو فيها متناقضاً «للحكم الإسلامي بناء على مفهوم الحاكمية الإلهية حيث الله هو مصدر السلطات جميعاً أو ما يعرف بالأصل الأولي الذي تنتفي فيه سلطة الإنسان على الإنسان وتسود الحرية ويمنع عنهم (المسلمين) الخيار بين اتباع الشريعة الإسلامية واتباع غيرها، إذ موقع الإنسان المسلم يتمثل فقط في الإذعان للشريعة»[1].

ويظهر التناقض من حيث إن الصدر يؤكد قيمة الحرية اللصيقة بالإنسان، ولكن في الوقت نفسه يقصرها على حرية الإنسان في اتباع الشريعة وعباد الله، فالصدر يفضل السعادة على الحرية في الأنظمة الديمقراطية بدليل قوله «والحرية المقصودة في النظام الديمقراطي تتمثل في الحريات الأربع (السياسية والاقتصادية والفكرية والشخصية) ولكن هل الحرية هي الغاية التي تنشدها البشرية وتروم الوصول إليها؟ أم أن السعادة هي الغاية وما الحرية إلا وسيلة لتحقيق السعادة المنشودة»[2]. هل يفيد هذا أن الإنسان غير حر في اعتناق ما يشاء من أديان أو الكفر بها؟ وماذا لو رفض الشعب تطبيق الشريعة الإسلامية كما يفهمها المرجع الأعلى؟

في واقع الحال، نجد أن الصدر أيد الاستفتاء الذي دعا إليه الخميني حول تطبيق الشريعة وقال في هذا الصدد «أراد الخميني أن يؤكد للشعب الإيراني المسلم من جديد اختياره وإرادته وجدارته بتحمل هذه الأمانة العظيمة بوعي وتصميم»[3]، معتبراً أن «الغرض من الاستفتاء التمكين من تطبيق الشريعة الإسلامية وليس إضفاء نوع من الشرعية عليها، فالاستفتاء والتصويت ليسا مصدرين للحق والشرعية بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية، إنما الحكم بها بحاجة إلى تمكين وقوة خارجية، وهذا ما يمكن أن يتحقق عبر الإقرار الشعبي العام بالشريعة الإسلامية كنظام سياسي للمجتمع. إن التصويت ينقل هذا الإقرار من حالة الإيمان القلبي والإيمان الفردي

---

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) محمد باقر الصدر: **فلسفتنا**، دار التعارف، بيروت، ط12، 1982، ص 14.

(3) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص 32.

والإيمان الفئوي الخاص، إلى حالة التحقق الفعلي والظهور الخارجي والالتزام الفعلي والدستوري، إن الاستفتاء هو صلة الوصل بين حاكمية الله بوصفها القاعدة العليا للحكم في الإسلام وبين سلطة الأمة بوصفها الخليفة عن الله في الأرض. وخلافة الإنسان في الأرض نابعة من إرادة إلهية وجعل رباني بإنابة الجماعة البشرية في الحكم والقيادة، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم بأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بنفسها بوصفها خليفة الله في الأرض»[1]. السؤال المطروح بخصوص هذا التأييد من الصدر لعرض الخميني مسألة تطبيق الشريعة على الاستفتاء الشعبي هو: هل كان الخميني سيقوم بهذا الأمر لو لم يكن مطمئناً لنائجه بفضل الروح الثورية السائدة آنذاك وبفضل الكاريزما التي حظي بها الخميني؟ وماذا كان سيكون رد فعل الخميني ومعه الصدر، لو تم رفض تطبيق الشريعة من قبل الشعب؟

تأسيساً على ما سلف يمكن القول، ان تفكير الصدر كان منصباً، في ما يتصل بنظام الحكم، على ضرورة الكشف عن التكامل الذاتي والموضوعي القائم بين نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشورى. فقد كان هذا الفقيه المحاط ببحر من الطائفية الدينية، يرى أن للفقيه دوراً يتحرك في موقع الشهادة، وأن للأمة دوراً يتحرك في موقع الخلافة، لأن الشهادة والخلافة يجتمعان للمعصوم، ولكنهما لا يجتمعان للفقيه بهذا الشكل الشمولي الحاسم، لكن عدم اجتماعهما لا يمكن أن يؤدي إلى حدوث تسلط أو استبداد في الدولة، لأنه لا منافاة أبداً بين أن يتمثل الفقيه العادل دور القيادة للأمة والشهادة عليها، وأن تمارس الأمة دورها في المجال السياسي، وتتمتع بحقوقها المشروعة انطلاقاً من حاكمية الشريعة الإلهية التي تجسد الغطاء الشرعي[2].

وإن حاول الصدر ألا يدفع عن نظام حكمه تهمة التماهي مع الحكم

(1) الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، ص 124.

(2) محمد طي: «الفكر السياسي والدستوري عند الشهيد محمد باقر الصدر»، مجلة **المنهاج**- بيروت، ع/17 ربيع 1429هـ-2000م. ص:357. وكذلك كتب باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، (م س). ص 152.

الثيوقراطي، بقوله «السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا إله إلا الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الإلهي الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكم والسيطرة على الآخرين، فإن هؤلاء وضعوا السيادة اسمياً لكي يحتكروها واقعياً جاعلين من أنفسهم خلفاء لله على الأرض. وأما الأنبياء والسائرون في موكب التحرير الذي قاده هؤلاء الأنبياء والأمناء من خلفائهم وقواعدهم فقد آمنوا بهذه السيادة وحرروا بها أنفسهم والإنسانة من ألوهية الإنسان بكل أشكالها المزورة على مر التاريخ، لأنهم أعطوا لهذه الحقيقة مدلولها الموضوعي المحدد المتمثل في الشريعة النازلة بالوحي من السماء، فلم يعد بالإمكان أن تستغل لتكريس سلطة فرد أو عائلة أو طبقة بوصفها سلطة إلهية»[1].

ليبقى السؤال الإشكالي الهام مطروحاً: هل كان الصدر واعياً بما سيؤول إليه الوضع العراقي اليوم وموجة التقاطبات المذهبية والتحشيد الطائفي الذي ينخر هذا البلد بعد سنة 2003، خاصة وأن التيار الذي أسسه والذي يقوده نجله، فاعل أساسي في هذه الأجواء؟[*]

---

(1) الصدر: **الإسلام يقود الحياة** (م س)، ص 18.

(*) في سنة 1990، انبرى من داخل الخط الشيعي نفسه، مفكر بارزاً يدافع عن إمكانية التلاقي بين «الإسلام والديمقراطية» وأسس مجلة تحت عنوان **الإسلام والديمقراطية** وأصدر عدة كتب ومقالات من ضمنها «الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري: خياران متكاملان، الإسلام كخيار حضاري والآليات الديمقراطية كخيار إجرائي» والذي نقتبس منه هذين النصين، حيث يعلن أن «الإسلام يقبل الديمقراطية وبأنه بالإمكان إقامة نظام سياسي في إطار إسلامي وأن العلمنة ليست شرطاً في الدمقرطة (. . .) ويقوم الإيمان بإمكانية الجمع بين الإسلام بوصفه مشروعاً حضارياً، وبين الديمقراطية بوصفها آليات إجرائية لتنظيم تداول السلطة سلمياً في المجتمع، وبالتالي إمكانية إقامة نظام سياسي في بلد إسلامي كالعراق، يجمع بين القيم الحضارية والأخلاقية الإسلامية وبين القيم الديمقراطية وآلياتها الإجرائية ضمن ما صار يسمى الآن بالديمقراطية المعاصرة، وذلك على أساس التقاء الجانبين في المدلولات الحضارية والسياسية لقوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ حيث يستفاد من هذه الآية بأن الله أعطى للجماعة البشرية حق حكم نفسها بنفسها، وهذا هو المعنى الجوهري للديمقراطية. وهذا بحد ذاته مبدأ إسلامي أصيل. . الآن ننتظر أن يبرهن المشرعون العراقيون من الإسلاميين والديمقراطيين على إمكانية تحقيق ذلك».

وهذا هو الذي يدعونا إلى الاعتقاد بأننا بحاجة إلى مشروع حضاري جديد يأخذ بنظر الاعتبار =

المبحث الثاني:
الديمقراطية في ظل التعدد الديني

أولاً: شمس الدين وفضل الله: ولاية الأمة على نفسها

«لبنان وطن نهائي لجميع اللبنانيين»
محمد مهدي شمس الدين

أمام تشابه الطرح السياسي لكل من مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله ارتأينا أن نجمع بينهما تحت عنوان واحد، ولكن ليس إلى حد التماهي، إذ يظل لكل منهم منظوره المستقل من حيث التفاصيل، مما يحتم علينا تناول كل واحد منهما على حدة ومن داخل العنوان نفسه.

فعلى الرغم من أن منطلق فضل الله هو ولاية الفقيه نفسها، إلا أنه يضيق من حيزها ليحصرها في الأمور العبادية والقضايا الحسبية، على اعتبار أن فولاية الفقيه لديه هي مجرد نظرية سياسية يمكن الاتفاق معها أو الاختلاف، أما مسألة الرجوع إلى الفقيه فهو أمر مندوب إليه في القضايا العبادية والحسبية[1].

يفضل حسين فضل الله في البداية حصر المفاهيم التي يخوض فيها بقوله «إننا بحاجة إلى تحديد مصطلحاتنا الفكرية لا من خلال أننا نريد أن نعيش في جو أكاديمي يعمل على أن لا يخلط بين المصطلحات لأن الضرورة العلمية تفرض ذلك، بل لأن المسألة تتصل بحركة الحياة في واقعنا وبحركة بناء الحاضر والمستقبل

= هاتين المشكلتين أعني مشكلة الهوية الإسلامية ومشكلة الشرعية السياسية، ويقوم على أساس وضع حل لهما في إطار المشروع المجتمعي العام للنهوض الحضاري. وهذا يمكن أن يتم من خلال صياغة مشروع حضاري إسلامي يأخذ بالآليات الديمقراطية على اعتبار أن المشروع الحضاري الإسلامي، بحد ذاته يحل مشكلة الهوية الثقافية، في حين أن الآليات الديمقراطية تحل مشكلة الشرعية السياسية. وهذا يشكل بنظرنا الحل الواقعي لأزمة المجتمعات العربية الإسلامية». هذا الكتاب منشور على موقع مجلة **الديمقراطية والإسلام** على الرابط: www.demoislam.com/modules.php

(1) ظل فضل الله متمسكاً بهذا الرأي، وهو ما صرح به في حوار معه على قناة الجزيرة بتاريخ: 06/ 02/ 0/ 2007. برنامج بلا حدود.

(. . .) لذلك لابد أن نحدد المصطلحات جيدا لأنه شرط ضروري لأي حوار، لأن من مشاكلنا في الحوار أننا نتحاور في عناوين يفهمها كل واحد منا بطريقته الخاصة (. . .) فقد نجد من يتحدث عن الديمقراطية الإسلامية ويتحدث عن الشورى بأنها ديمقراطية إسلامية، بحيث أصبحوا يعانون مشكلة إذا قالوا الإسلام شيء والديمقراطية شيء آخر، باعتبار أن قداسة الديمقراطية تجعلها تضاد كل من يرفضها. . . لذلك فمسألة أن تناقش الديمقراطية المحملة بكثير من الإيحاءات الشعورية والإنسانية، والرفض لكل ما هو غير إنساني يجعلك في موقع غير إنساني»[1].

أما بخصوص تصوره (فضل الله) لمسألة الديمقراطية، فينبني على الإيمان بـ «الأصل الأولي» الذي يتضمن عدم ثبوت ولاية أحد على أحد في أي شيء من الأشياء التي ثبت فيها إلزام شرعي، أو ثبت فيها إلزام لم تجعل لإنسان معين السلطة على تنفيذه بعيداً عن نقطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لكي يثبت أن «للأمة ولاية على نفسها» حتى لا يستبد بها أي شخص كان فقيهاً أو غير ذلك[2].

بيد أن الطريقة التي تتولى بها الأمة على نفسها لا تسبعد مفهوم الشورى، فهو يدخل الشورى على الخط. بلحاظ أن الحكم الإسلامي ليس حكماً إلهياً مطلقاً ويشرح ذلك من خلال إلحاحه على «أن السلطة في الإسلام، لا تعني الحكم الإلهي الذي عرفه الغرب، باعتبار أن الحاكم يحكم باسم الله من خلال مزاجه وذاتيته، فالحاكم يحكم من خلال ما جعله الله له من موقع، ولكن ضمن البرنامج الذي وضعه الله فيه، والذي لا يستطيع أن يزيد فيه كلمة أو ينقص فيه كلمة». وهنا يكمن

(1) محمد حسين فضل الله: **محاضرة ألقاها في الاتحاد اللبناني للطلبة**، بعنوان: «الإسلام والديمقراطية»، نشرتها **مجلة البلاد**، السنة1، ع: 23. يناير 1991، ينظر: **الحركة الإسلامية والديمقراطية، دراسة في الفكر والممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، (مؤلف جماعي)، ص 68-69.

(2) محمد حسين فضل الله: «القيادة الإسلامية في داخل الدولة»، مجلة **الثقافة الإسلامية**، ع/ 37، 1991، ص 49.

التفريق الذي يقيمه فضل الله بين «النظام الديمقراطي الذي يمثل الإطار للحكم دون أن يمثل التزاما بفكر معين لأن الأكثرية هي التي تحدد الصورة في داخل الإطار وتمنحها شرعيتها» والنظام «الملتزم كالنظام الإسلامي أو الاشتراكي أو الماركسي الذي تتحرك مفرداته لتلتقي بالإطار، فيكون العنوان الكبير للنظام هو الإطار والصورة معاً».

يظهر التمييز في هذا النص على أشده بين «النظام الملتزم» و«النظام غير الملتزم». فللأول إطار وصورة معاً، أي محتوى فلسفي وعقائدي وتشريعي يحكم سلوك المجتمع وأفضل مثال يضربه فضل لله على هذا النوع هما نظامي الإسلام والماركسية. في الوقت الذي يكون في الثاني إطار بلا صورة داخلية، بلا محتوى أو مضمون عقائدي أو تشريعي أو فكري، إنه «مجموعة آليات تقوم أغلبية الناخبين بتحديد مضمونها»[1].

غير أن السؤال المطروح هو: إذا كان الأصل الأولي هو عدم جواز ولاية أحد على غيره، فكيف التوفيق بين هذا المبدأ والقول بضرورة الدولة والولاية لحفظ النظام؟

إن في ذلك ما يفيد أن تسلط الدولة على الناس نقض أو مجافاة للأصل الأولي! إن الحل هو أن تدخل السلطة في «دليل تقييد الأصل الأولي» أي إنه إذا كانت السلطة فرعاً لأصل «الأصل الأولي»، فينبغي أن تكون محكومة بذلك الأصل؛ ومعنى ذلك أن مشروعيتها تتقرر «بالقدر المتيقن» من وجوب سلطتها لحفظ النظام. إنها ليست أصلاً بذاتها، لكن الحاجة إليها -وهي موجودة - تجعلها مشروطة أو مقيدة[2].

يحاول حسين فضل الله من خلال طرحه السياسي الذي أشرنا إلى بعض سماته، أن يكون ملتصقا ببئته اللبنانية المنقسمة مذهبياً ودينياً من جهة، وأن يبقى

---

(1) محمد عبد الجبار: **الإسلام والديمقراطية (م س)**.

(2) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي (م س)**، ص 253.

وفياً لـ «مقلديه» في العالم الإسلامي من جهة ثانية. ففضل الله إلى جانب كونه مواطناً لبنانية يعتبر من قبل الكثير من الشيعة في مختلف بقاع العالم الإسلامي «آية الله العظمى» ومرجع يقلد في المسائل الفقهية. ومن هنا كان فركه السياسي منسجماً مع هذا المشهد المتداخل.

غير بعيد عن البيئة التي احتضنت حسين فضله، نجد مواطنه مهدي شمس الدين الذي أنتج تصوراً سياسياً لا يتمايز عن فكر فضل الله إلا من خلال بعض التفاصيل التي سنتعرف إليها بعرضنا لجزء من أفكاره. فضمن ملاحظاته على المنهج الأصولي السائد، وفي سياق الحديث عن آليات الحكم الإسلامي، يحتفظ مهدي شمس الدين لنفسه باستقلالية كبيرة في ما يخص المسألة السياسية، فهو مع فضل الله وآخرين يمثلون رؤية «تجديدية» من داخل الفكر الشيعي.

ينقسم خطاب شمس الدين إلى قسمين؛ الأول عام يخص به جميع مسلمي العالم، ومن ضمنهم الشيعة وتجلى ذلك في كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** الذي صدر سنة 1959؛ والثاني خاص موجه إلى جميع اللبنانيين، وبخاصة شيعة لبنان وتجلى ذلك بشكل أساس في كتابه **الوصايا** الذي كان آخر ما كتبه قبل وفاته.

يقترحه شمس الدين على المسلمين في الدول ذات الغالبية السكانية المسلمة أن تكون «الدولة الإسلامية اختيار منهجي وحضاري، لأن المجتمع مسلم ومحتواه الداخلي وعلاقاته وإيمانه العقائدي ورؤيته الفكرية للكون والحياة والإنسان متأسسة على أساس الإسلام، ولا تنجح تجربة تشريعية وسياسية لمجتمع لا تأخذ بنظر الاعتبار بنية المجتمع وثقافته وعقيدته التي تتحكم بسلوكه»[1]، لا يعني كلام شمس الدين هذا أن يلامس مفهوم الدولة كما بلورته الخمينية على مستوى الشيعي أي ولاية الفقيه، أو مفهوم الدولة الإسلامية الذي اعتمد من قبل المذهب السني المتمثل في «نظام الخلافة». فهو ومنتقداً من يقول بذلك، على اعتبار أن الفقه الإمامي ـ حسب ما يعتقده شمس الدين ـ قد تأثر إلى حد ما بمفهوم الإمامة الواحدة، بحسب

---

(1) مهدي شمس الدين، **منبر الحوار**، ع 13، سنة 4، 1989.

الإمام في العصر الواحد لا يكون إلا معصوماً وليس فقط مجرد إمام، وقد تأثر في الفقه السني بالفكرة السياسية عن وحدة الدولة الإسلامية ووحدة الخليفة، نقرأ له في هذا الصدد «أنا أعتقد وعندي بعض البينات الفقهية والفكرية على أن الخلفية الشيعية والإمامية في هذه الفتوى (أو هي ليست فتوى وإنما سلوك) هي خلفية كلامية، وكذلك عند السنة، وليست خلفية فقهية ذات أساس فقهي»[1].

هذا الرفض للمشاريع السياسية السابقة يتوسل فيه شمس الدين بفكرة «الأصل الأولي» حيث سيادة الإنسان على نفسه، ويكون المدخل لذلك هو المبدأ الديمقراطي، الذي يضمن للناس حرية الاختيار ودون إكراه. إذ في نطاق استقلالية الإنسان وسيادته وولايته على نفسه وعلى مصيره بمقتضى الأصل الأولي، يمنع من كل ولاية لغيره عليه إلا ما أخرجه الدليل، ولكن في القضايا التنظيمية للمجتمع والأمة والعلاقات الداخلية والخارجية لهما، تلاحظ مصلحة المجتمع والأمة في كل ما يتصل بسلامتهما وتقدمها وقوتهما، فلا تطغى حرية الفرد وولايته على نفسه على مصلحة المجتمع والأمة[2]. يتوضح أن شمس الدين بتوسله بفكرة الحرية يكون قد سلك النظرية الغربية حول مفهوم الحرية التي لايحدها إلا تعارضها مع مصلحة الجماعة، إذ الأمة هي الأصل. وإن كان السؤال عن تلك الجدلية بين الأمة والدولة وأيهما الأسبق يفرض نفسه بإلحاح؟

وهو ما حاول شمس الدين استجلاءه مشيراً إلى أن الأمر «لا يتعلق بالأسبقية، بقدر ما يتصل بالعلاقة، فلا جدال في أصالة الأمة، ففي البدء كانت الأمة، وفي البدء كان الناس مسلطين على أنفسهم. وهذا ما يعني أن الدولة حدث طارئ متأخر. لكن وبما أن الدولة حدث تاريخي لازم الاجتماع السياسي، وشكل بؤرته الرئيسية، معناه أن تمت ضرورات نابعة من داخل الاجتماع. وهي أن الدولة في حد ذاتها حاجة من حاجات الأمة، بها تنظم أمرها وتصون نفسها من الفوضى والتمزق.

---

(1) شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1991. ص 454.

(2) سرمد الطائي: **تحولات الفكر**، ص 35.

وحيثما انفرط هذا العقد الحر، وبدأت الدولة تنحو منحى مفارقاً، يجعلها وكأنها نشاز طارئ على الأمة، هنا فقط نتحدث عن مبدأ القطيعة، وبداية الصدام، وهنا فقط نتحدث عن الدولة المستبدة»[1].

كما يميز شمس الدين في الخطاب الشرعي بين ذلك الموجه للأفراد ونظيره الموجه للأمة، والذي قال عنه إنه أول من تنبه إلى مثل هذا التمييز[2] مؤسساً على ذلك نقداً واضحاً لبعض الشعارات غير الواقعية، فهو لا يرى للشعار - مهما اشتد - أي اعتبار ما لم يتنزل برنامجاً قابلاً للتطبيق، من هنا قوله «بأن الإسلام هو مصدر شرعية السلطة، دون تحديد لآلية اختيار السلطة وكيفية ذلك، يعد نظرياً وتجريدياً. والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى شعار حاكمية الله». رافضاً الفكرة التي تبناها بعض الإسلاميين القائلة بأن المهم هو المبدأ العام وأما التفاصيل فهي مؤجلة، ففي تقديره «إن مجموع هذه الأمور هو المسؤول عن تجريدية هذا الخطاب [. .] ومن أحزاني العقلية والعاطفية، هي أن الحركة الإسلامية بهذا الأسلوب تتحول إلى مجرد قوة في وجه المجتمع، وليس في وجه النظام الذي تعترض عليه، هي قوة تجابه المجتمع»[3].

من خلال هذه الرؤيا الفلسفية، يرى شمس الدين أن الحكم، الذي هو أمر الناس أو هو أمر الناس الذي من شؤونهم الحكم، يعني اشتمال إدارة شؤون المجتمع الأهلي وإدارة الدولة والنظام[4]. وهذا ما يبرز الديمقراطية كأفضل نظام يلائم الحضارة الغربية، بيد أن شمس الدين، وعلى نهج أغلب الفقهاء الإسلاميين،

---

(1) إدريس هاني: «الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين»، مجلة **الكلمة**، ع 30، السنة 8، شتاء 2001.

(2) شمس الدين: **نظام الحكم (م س.)**، ص 409. وافقه في ذلك - في ما بعد فكرياً على الأقل، الدكتور المغربي أحمد الريسوني، الذي تناولنا فكره في القسم الأول من هذه الدراسة. عندما ربط الشورى بالمجتمع والديمقراطية بالدولة.

(3) محمد مهدي شمس الدين: **الوصايا**، بيروت، دار النهار، 2002، ص 27-28.

(4) محمد مهدي شمس الدين: «حوار حول الشورى والديمقراطية»، مجلة **منبر الحوار**، السنة التاسعة، ع: 34، بيروت، خريف 1994، ص 12.

سيقي توجسه من هذا النظام محاولاً عزله عن أصوله الفلسفية، عبر استيعاب وسائله الإجرائية ضمن منظومة الحكم الإسلامية.

وقبل أن يتوجه شمس الدين إلى اللبنانيين في وصاياه، ينصح عموم الشيعة في مختلف الأوطان بأن «يدمجوا أنفسهم في أقوامهم وفي مجتمعاتهم وفي أوطانهم (. .) وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً- يميزهم عن غيرهم تحت أي ستار من العناوين، من قبيل إنصافهم ورفع الظلامة عنهم، أو من قبيل كونهم أقلية من الأقليات، ولا يجوز ولا يصح أن يحاولوا - حتى أمام ظلم الأنظمة - أن يقوموا بأنفسهم وحدهم وبمعزل عن قوى أقوامهم بمشاريع خاصة للتصحيح والتقويم، لأن هذا يعود عليهم بالضرر ولا يعود على المجتمع بأي نفع. وأكرر وصيتي الملحة بأن يتجنب الشيعة شعار حقوق الطائفة والمطالبة بحصص في النظام»[1].

هذا كلام فصيح للشيعة بأن لا يطالبوا بأي مشروع خاص للشيعة العرب في كل وطن من أوطانهم، وللشيعة غير العرب خارج إيران. لماذا هذا الاستثناء الإيراني؟ لأن إيران هي دولة قائمة بنفسها، هكذا يجيب شمس الدين ولا يزيد.

ولعل هذه المسألة لا تحتاج إلى مزيد من القول فيها، لأن الشيعة الإيرانيين لا يواجهون في الواقع إشكالية «اندماج وطني» في بلد متشيع بأكثريته الساحقة. ولنقل إن سجال شمس الدين مع الحالة الإيرانية يأتي في مجال آخر، غير هذه الوصايا، وفي صدد قضية أخرى تتعلق بما هي القاعدة الشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها نظام الحكم في هذا العصر: هل هي ولاية الفقيه المطلقة على الأمة[2]؛ كما يمارس

---

(1) المرجع السابق، ص 55-56.

(2) تعرضت ولاية الفقيه لنقد حاد من طرف أمين عام حزب الله اللبناني الأسبق «صبحي الطفيلي»، حيث يقول في حوار له: «ممكن للأمة أن تختار فقيهاً ليتولى شؤونها وممكن أن تختار غيره، الفقاهة أو عدم الفقاهة ليست الشرط في الميدان، أضف إلى أن الأمة قد تختار طريقة أخرى، قد تختار وزارة، قد تختار فقيهاً لخمس سنوات وليس لطول العمر يعني ممكن الآن باعتبار الأمر أمر الأمة، الأمة تشخص مصلحتها في أن يكون النظام رئاسي أو برلماني مصلحتها أن تكون الولاية لعشر سنوات أو لخمس سنوات أو ما شابه ذلك ألا تتكرر ولاية الحاكم لمرتين أو ثلاث مرات فحسب». **حوار لصبحي الطفيلي مع قناة الجزيرة في برنامج زيارة خاصة.**

الخط الشيعي الخميني في إيران؛ أم هي «ولاية الأمة على نفسها» كما يتبناها شمس الدين نفسه.

بعد هذه الدعوة، يتوجه شمس الدين إلى الواقع اللبناني، معتزاً بأنه كان وموسى الصدر، وراء مبدأ «لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه»، مجدداً دعوته لجميع اللبنانيين مسلمين ومسيحيين بأن يرفعوا من العمل السياسي مشروع الطائفية السياسية «فالصيغة التي تطور إليها هذا النظام، نتيجة لاتفاق الطائف، هي صيغة نموذجية في رأيي، ينبغي التركيز على إصلاحها، وعلى تنفيذها تنفيذاً أميناً لتحقق غاياتها المرجوة منها. وأعتقد أن لبنان بهذا سيبقى منارة ونموذجاً لكل المجتمعات الأخرى التي تتميز بالتنوع الشديد (. . .) إن إلغاء نظام الطائفية السياسية في لبنان ليس من شأنه أن يحقق عدالة اجتماعية كما يزعم بعض الهجوميين من المسلمين الآن، وليس من شأنه أن يحقق حماية للمسيحيين كما يزعم العلمانيون التقليديون الذي ما زالوا قابعين في حداثة القرن التاسع عشر. .»[1].

مرة أخرى يظهر تأثير الجغرافيا على الفكر، نلمس ذلك من خلال موقف شمس الدين الرافض للديمقراطية العددية المستندة إلى الأصول الغربية، والتي يؤول فيها الحكم للفائز بالأغلبية، مفضلاً على ذلك الديمقراطية التوافقية المرتكزة على المحاصصة الطائفية التي أنتجها اتفاق الطائف. هذا الموقف الذي ناقض به شمس الدين تصوراته المستنيرة بخصوص قيم المواطنة والحرية المنفلتة من أي قيد طائفي أو ديني، يبرره بكون الديمقراطية العددية التي كان هو نفسه قد دعا إليها قبل أن يتراجع عن ذلك، قد تلغي «مبرر وجود لبنان كياناً مستقلاً وتجربة خاصة، كما كان يرى مشيل شيحا وكمال الحاج وغيرهما، وسيدخل لبنان في مغامرة كبرى قد تهدد مصيره، أو على الأقل ستهدد استقراره، وقد تخلق ظروفاً للاستقواء بالخارج من هنا وهناك، ولتدخل القوى الأجنبية من هنا وهناك»[2].

إذا أردنا تكثيف متن فضل الله وشمس الدين بخصوص موقفهما من قضية

---

(1) شمس الدين: **الوصايا**، ص 53.
(2) نفسه، ص 25.

الديمقراطية وشكل الحكم، فإنه لا يسعنا إلا القول بأن هذين الرجلين قد استطاعا الخروج من ذلك السياج الذي وضع أغلب الفقه الشيعي نفسه فيه، وخاصة الفرع الاثني عشري منه، العازف في البداية عن المشاركة في الحكم، والموغل في النهاية في ثيوقراطية الولي الفقيه بانتظار حضور «الإمام المغيب»، الذي سينشر «العدل ويرد المظالم».

إن الرؤية المغايرة التي عبرها كل من شمس الدين وفضل الله لقضية الديمقراطية، هي نفسها التي ينظران بها إلى حتمية قيام الدولة من عدمه، فعلى الرغم من ما للدولة من أهمية في للنهوض بحاجيات الاجتماع البشري، إلا أنهما لم يجعلا منها دولة تعلو على الأمة وتنفلت من رقابة المجتمع، وإنما دولة تضيق مساحة دخلها وتحاط بسياج قانوني ودستوري من شأنه الحد من جبروتها وسطوة من يمتلك زمام حكمها، وإن لم يفصلا في بنود هذا الدستور وتركا المجال للأمة التي تحكم بالشورى، ويعبر عن ذلك شمس الدين بقوله «ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة، أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق، عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمامة المعصوم، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي، لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب الكريم والسنة، أنه لا تستقيم شرعية أي نظام سياسي - لحاكم غير معصوم - ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى»[1].

---

(1) شمس الدين: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط 1، 1999، ص 107.

ثانياً: هاني فحص: الديمقراطية الواجبة

«لا مقدس عند الله سوى كرامة الإنسان»

هاني فحص

«المعبد كذب ما فيه الكفاية، وبما أن لا تجديد في الكذب فإنه لا يصح في الإصلاح إلا الانقلاب... ليس المهم ما نؤمن به وإنما الكيفية التي نؤمن بها»

عبد الرزاق الجبران

إن الحديث عن الفكر السياسي عند هاني فحص، هو حديث عن نتاج مفكر في ثوب فقيه، فهو القائل بأن العقائد «لا تبني حضارات وإنما العقل هو الذي يبنيها» و«المطلق عندي هو الله، أما معرفتي به فليست مطلقة ولا يمكن أن ألزم أحداً بها»، إذ نحن أمام رؤية متميزة من حيث المنطلق والمآل كما سنرى خاصة الرؤية السياسية والموقف من الديمقراطية، فهاني فحص يبدأ تناوله لقضية «الإسلام والديمقراطية» من نقطة أخرى وهي المتعلقة بالسؤال عن رؤية الإسلام لمسألة الدولة: هل هي ضرورة أم لا؟ وإذا كانت ضرورة فهل وصفها الإسلام؟.

أي هل اقترح الإسلام شكلاً معيناً للدولة ليستوعب في تطوره المستجدات في المعرفة والاجتماع، مرتكزاً على المسلمات الفقهية في ضرورة مراعاة الأزمان والأحوال، أي التوليف بين الثوابت والمتغيرات، ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثلاتها المختلفة في التاريخ، وأن هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساساً بأسسها ومسلماتها، بحيث إذا ما تواجهنا، من خلال هذا المنطق، مع عدم إمكان المسلمين، في تجاربهم الحديثة (إيران مثلاً) على مستوى بناء الدولة تجنب أو تفادي تطبيق الوصفات المعمول بها في التجارب الديمقراطية الحديثة، في شكلها الحديث، (الاستفتاء، الانتخاب، حكم الأكثرية، فصل السلطات...)؛ ليكون علينا بالتالي أن نتدبر أسساً نظرية لاعتبار الدولة، في شكلها الحديث، وآليات إنتاجها (الديمقراطية)، دولة

مطابقة أو غير مناقضة للمفهوم الإسلامي للدولة، كأننا هنا قد عدنا إلى ما بدأنا به، أي السؤال عما إذا كان الإسلام قد اقترح شكلاً للدولة[1]؟

للإجابة عن ذات السؤال يعمد فحص تصنيف مستويات التقارب بين الإسلام، بوصفه عقيدة تعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات المسلمين بينهم وبين الآخرين من جهة، وبينهم وبين الديمقراطية بوصفها شكلاً من أشكال علاقة الدولة بالمجتمع. ليستنتج أنه «لا يوجد ثمة تمايز بين الديمقراطية كخيار معاصر لشكل الدولة الحديث وبين الإسلام الذي لم يحدد أصلاً نموذجاً نهائياً لها... كما أن الله لا يتعبدنا بشكل من أشكال الدولة»[2].

في تقدير فحص أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية ليست علاقة بين نظامين حضاريين، بل «نحن مع نظام حضاري إسلامي تاريخي متحرك متجدد على أصوله، نازع بعمق إلى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة إنسانية على شرط الحرية. ومن هنا تصبح الديمقراطية، التي كانت ولا تزال، تعبيراً عن شوق إنساني إلى الحضور في المشهد عطفاً على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني الثقافي، تصبح منجزاً تاريخياً دائم الإنجاز، تنجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الإسلام فروعاً معروضة على أصولها، ويعيد الإسلام إنجازه طريقاً تتسع وتضيق وتعتريها الالتواءات والمطبات من مكان لآخر، ومن زمن لآخر»[3].

أي إن الديمقراطية - من خلال التطور- تقع نظرياً في نظام الأفكار والإسلام العام في مقاصده ولا تتعارض مع قيمه، على أساس أن الاختلاف الحضاري لم يكن يوماً حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر. فالإسلام في نظر هاني فحص «لم يحقق ذلك الانتشار الواسع والاختراق الحضاري للأمم والشعوب إلا عبر خاصية التعددية والاختلاف وهي من أكثر ميزاته أصالة وتعبيراً في القرآن الكريم والسنة

---

(1) هاني فحص: امتناع تنميط الدولة: www.islamonline.net بتاريخ 05/ 03/ 09. صفحة قضايا العصر.

(2) هاني فحص: **الإسلام المعاصر والديمقراطية**، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع وزارة الثقافة، دمشق، مؤلف جماعي، ص 8، دون تاريخ.

(3) فحص: **امتناع تنميط الدولة** (م س).

النبوية مما جعله ليس مشروع دولة كونية تقوم على الإلغاء والمصادرة الشمولية بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي به»[1].

لهذا يرفض فحص تلك المقارنة والمفاضلة بين الإسلام والديمقراطية على اعتبار أن «الديمقراطية هي الشكل الأقل إضراراً بالمجتمع» نظراً «للإشكالية الدائمة في علاقة الدولة بالمجتمع وما دام الإسلام لم يقدم نمطاً للدولة». لكن هل هي دعوة من هاني فحص إلى فصل الدين عن الدولة؟

لحل هذه الإشكالية يطرح فحص المتعارضين المتمثلين في العارض والذاتي، داعياً إلى عدم جواز المساواة بينهما، كمدخل للتعامل مع الأشياء الدخيلة على الثقافة والمجتمع وكل ما يأتي من قبل الآخر باعتباره آخر له مكوناته ومن دون أن يتماهى مع الذات ليدخل فيها لننتهي إلى القول «لايجوز -أو لا يمكن- أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكانية إزالة الذاتي بالعرضي؛ لأن الذاتي الذي لا يعلل فلسفياً لا يزول، ومن هنا فإن فصل الدين عن الدولة الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا - على الأقل-؛ فإن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الإسلام والمسيحية في حالنا نابعة، أي نبعت منا ونبعنا منها، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لا بد من مراعاته».

واضح إذن، من هذا النص أن فحص يعتبر الظروف التي أنتجت العلمانية في البيئة المسيحية الغربية غير متوافرة ضمن المجال التداولي العربي، بحسب الدين في هذا الأخير نابع من الحيز المكاني نفسه الذي نبت فيه الإنسان وغير وارد عليه. وبهذا يكون فحص قد ارتكن إلى القراءة التي تجعل الإشكالية العلمانية غربية المنشأ والمآل أفرزها التجاذب بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية[2]. بيد أن هذه القراءة

---

(1) فحص: **الإسلام والديمقراطية (م س)**، ص 60.

(2) نحسب أنه لا يمكن لأحد أن يتذرع باختلاف المسيحية عن الإسلام، لأن ذلك متهافت من ناحيتين، الأولى أن الأديان تنتمي إلى جذر ميتافيزيقي واحد وأما الثانية، فإن البشر الحامل للفكرة الدينية هو نفسه سواء كان مسيحياً أم مسلماً، حيث إن التنافس على الدنيا قائم بالنسبة إلى الجميع بغض النظر عن التمايزات الطفيفة بين الأديان.

تعرضت إلى الكثير من النقد والتصويب على أساس أن مبدأ العلمانية تحتاجه المنظومة الإسلامية بقدر احتياج المنظومة الغربية إليه، وباعتبار العلمانية إشكالية إسلامية ـ إسلامية[1]، وكون الحل العلماني في الغرب اتخذ في البداية طابعاً إجرائياً لحل المشاكل التي اعترضت الاجتماع البشري الغربي الناتج عن تعدد قراءات المتن الديني، وهو ما يعرفه العالم الإسلامي بدوره خاصة في ظل موجة وصول الإسلام السياسي إلى سدة الحكم، وهو ما سيطرح السؤال بخصوص أي تأويل وأي فهم للدين يمكن اتباعه، وبناء على أي مذهب فقهي يمكن تقنين مبادئ الشريعة الإسلامية؟

لا يمكن أن نجزم بان فحص وقف ضد المبدأ العلماني، الذي هو أحد ركائز الديمقراطية الغربية، ولكنه اختار أن يُبيِّئ[2] هذا المبدأ وفق قراءة مغايرة لتيار الرفض القاطع للعلمانية من جهة، وخيار الفرض الاجباري لقيم العلمنة، داعياً في الوقت نفسه إلى التمييز[3] بين الديني والسياسي وليس الفصل بينهما، ونقرأ له بخصوص هذا الطرح «سواء كان الدين لدينا إسلاماً أم مسيحية غاية ما هو متاح من دون كسر:

(1) نشير هنا إلى الكتابات التي تذهب إلى أن العلمانية لا تعترف بالجغرافيا أو الدين، وإنما هو وليدة النزاعات ذات الخلفية الدينية، الأمر الذي يستثني الدين الإسلامين المعروف بكثرة مذاهبه وتأويلاته. من هذه الكتابات نجد كتاب جورج طرابيشي: **هرطقات، العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية**، دار الساقي، ط1، 2008.

(2) لقد لاحظ محمد عابد الجابري، أيضاً، أن أكثر المفاهيم التباساً هو مفهوم العلمانية وخاصة في الحقل التداولي الإسلامي، فما من شعار من شعارات الفكر الإسلامي الحديث كان، ويزال، مدعاة لسوء التفاهم أكثر من شعار العلمانية، لذلك اقترح العقلانية والديمقراطية بديلاً عن العلمانية تجنباً للالتباس الحاصل بخصوص مصطلح العلمانية. مع ضرورة وتبيئة هذا المفهوم وغيره من المفاهيم، عبر خطوتين: الأولى التعرف عن قرب إلى تاريخ المفهوم الذي يراد نقله، أما الثانية فهي النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في المرجعية التي يراد نقله إليها. يمكن العود إلى كتاب الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1996.

(3) وهو ما دعا إليه أيضاً أحد المفكرين الإسلاميين المعروف بدعوته إلى نوع من العلمانية لا ينفصل فيها الدين عن المجتمع، ونقصد برهان الدين غليون، الذي خصص للأمر كتاباً ضخماً بعنوان: **نقد السياسة، الدولة والدين**، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2007.

هو التمييز بين الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ التحام قسري، بمعنى أننا قد نكون مدعوين لحماية الدين وصيانته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومترتبات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير جماية للمتغير بالضرورة- أي الدولة- من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في الناتج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفة ووظيفة. آخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب ، لم تفصل تماماً، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوماً بشائبة من الدين، ولكنها، أي عملية الدين الواسعة نسبياً، أدت في ما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل، بعدما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهان لسياق المتغير، أي الاندحار بفقدان المصداقية، باعتباره ملاذاً لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات»[1].

في المحصلة، يرى فحص أن هناك اضطراراً للتمييز بين الدين والسياسة حتى يتم تجاوز الوقوع في الذرائعية كما حدث في الجزائر[2] ليطرح السؤال: هل نريد ثقافة أو ديناً تنتجه الدولة، أو تعيد إنتاجه على موجبات مزاجها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟

ففي نظر فحص الدولة الدينية تنتج الدين قطعاً، على أساس أنها دولة لا على أساس أنها دين، دون اختلاف بين الدولة الدينية والدولة العلمانية[3]، فإذا كانت

---

(1) المرجع السابق.

(2) يرى فحص أن الإسلاميين الجزائريين قساة في ذرائعيتهم - أي جعلهم الإسلام ذريعة- عندما توسلوا الديمقراطية إلى الاستبداد المكنون والذي تجلت النية المبيتة فيه من خلال العنف العشوائي «الاستبدادي المنشأ» الذي مارسوه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك ذريعة للدولة لأن تجسد استبدادها عنفاً، بدا وكأنه مضاد في حين أنه كان تأسيسياً، تأسست عليه الدولة وتأسس عليها.

(3) وعانا أحمد واعظي الأمرّين وهو يتطلع إلى الديمقراطية والحرية والمجتمع المدني، فهو يقارب من جهة ويحذر من جهة أخرى. وهكذا يكتب «لا يرتقب في المجتمع المدني أن =

العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبياً، أي ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع إلى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وأيديولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة تعود الدولة لتنتجه على منطقها لا منطقه؛ لأنهما اثنان. وفي هذا إشارة منه إلى واقع بعض الدول العلمانية التي حاولت فرض دين علمانية على مواطنيها مقابل الدين الروحي الذي حاولت الجماعات الأصوليه فرضه من تحت على المجتمع، وبالتالي فهو يرفض المنهج الأوتوقراطي الذي ينزل الدين عبر السلطة، بالرفض نفسه للتوجه الثيوقراطي النازع نحو تصعيد الحل الديني من تحت وإنتاج دولة داخل الدولة كما كان عليه واقع الحال لدى الكنيسة الغربية.

وإن كان فحص لا يرى عيباً في هذه الثنائية، بل العيب هو في «توهم الواحدية» التي من شأنها أن تلغي الدولة باسم الدين وإلغاء الدين باسم الدولة، ويقول شارحاً ذلك «إن الثقافة والدين ـ بمعناه المعرفي المتجدد والحياتي لا بمعناه التأسيسي ـ من إنتاج المجتمع، والدولة الديمقراطية، بما هي ضامن للحريات تحت سقف القانون، يمكنها أن تحمي عملية إنتاج الدين والثقافة، من أي عدوان عليهما، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمان عدم العدوان أو التشويه؛ لأنهما يأتيان من جهة الجماعة العصية العصامية التي تريد إنتاج

= يكون للدين أي حضور وحاكمية في الميادين المختلفة، وإنما الميزان لحضور واقتدار الدين فيه مرتبط بمدى نشاط الجماعات الدينية وتأثيرها على أذهان العامة. المجتمع المدني هو ميدان منافسة الفئات والأفكار والعقائد، وفي هذه المنافسة لم يجر أخذ المجتمع. ومن هنا فالصحيح أن يقال: المجتمع المدني ليس محارباً للدين وهو منسجم مع بعض تفاسيره، لا أن أي تفسير للدين يتقبل المجتمع المدني بكامل هويته (. . .) إن فكرة المجتمع المدني «محايدة» فيما يتعلق بمسألة تقوية الدين وعدم تقويته، فالمجتمع المدني، وبالاتكاء على لزوم التعددية في الساحات المختلفة، يهيئ فقط أرضية مساعدة لطرح أي نوع من التوجهات والعقائد كما يعطي الحق في إبداء الرغبات وملاحقة المنافع المختلفة. فكما أنه يمنح الدين والجماعات الدينية مجالاً فهو يؤمن أيضاً الأرضية للتوجهات والعقائد غير الدينية بل وحتى المضادة للدين. .وبناء عليه لا يصح أن نحسب الحيادية على أنها تهيئة للأرضية وتحكيم لمباني الدين والتدين». أحمد واعظي: **المجتمع الديني المدني**، ترجمه عن الفارسية حيدر حب الله، دار الهادي، إشراف المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، ط1، 2001، ص 81.

الدين على مقاسها (المتبدل) لتعطل الحرية في داخلها وحولها، أي الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابها لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها وحيويتها في مقابل أي كم من الحريات لا ناظم له، فتتحول إلى فوضى تمهد لتأسيس استبداد مركزي أو استبدادات طرفية يلغي بعضها بعضا بالعنف الدوري، المباشر، أي المادي، وغير المباشر، المعنوي، أي التهميش أو التكفير»[1].

نلاحظ من خلال هذا النص أن هاني فص قد أدخل مفهوم المواطنة كمبدأ ظل غريباً على الفكر الإسلامي طيلة تاريخه ـ دون أن يعني ذلك أن الوحيد من ضمن الفكر الإسلامي المعاصر الذي آمن بمفهوم المواطنة ـ ، فهل كان واعياً بإدخاله لهذا المفهوم الذي ظل إشكالياً منذ قرون؟

بالعودة إلى ما كتب هاني فحص حول الحرية والمواطنة، نجد أن طرحه للديمقراطية مرتبط أساساً بتأسيسها وتأسسها على هذين المبدأين، ففي تصوره «الديمقراطية هي النظام الملائم للحرية، على أساس أن الديمقراطية تحمي الناس من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابهم بشرط الحريات، إذ إن الديمقراطية هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على إلهيته وإنسانيته، وعلى ذلك نكف عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالاً أو فضاء لتحقق الآخر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ و(الخلق كلهم عيال الله). وهل يكدح إلى الله إلا الأحرار الذين تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذن فالحرية مآلها إلى الحق والحقيقة، ومنتهى الحق إلى الحرية؛ لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة والتي نجدها على الطريق من المعلوم إلى المجهول، أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية. . . والتسوية بمزيد من التسوية»[2].

هذه هي البنية الفوقية التي يؤسس بها فحص للمواطنة التي تتجوهر أو تتجلى

---

(1) فحص: **الإسلام والديمقراطية (م س)**، ص 19.

(2) نفسه، ص 30.

أو تتجسد في الديمقراطية، بحيث تمسي الديمقراطية هي آلية للارتقاء الفردي والجمعي إلى المواطنة، وفي إطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات، بلحاظ تمايزاتها الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازاً للهوية المحفوظة بالحرية.

هل هذا الطرح المواطني الذي يقدمه هاني فحص يعتبر استبعاداً للبعد الإلهي من التشكل السياسي؟ للإجابة عن التساؤل يدفع فحص بتلك العلاقة المحتملة بين الله والعبد أو بتعبيره بين «المستخلَف والمستخلِف» بحسبه «الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلَف أن يكدح إلى المستخلِف ليلاقيه على موجب الحرية. وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعاً بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد»[1].

أما السؤال الذي احتفظنا به حتى الآن فمتعلق بدور الفقيه في هذا النظام الذي يقترحه هاني فحص. وبتعبير أدق ما ذا تبقى للفقيه في هذا البناء السياسي؟

بناء على أن الإسلام لم يقترح شكلاً للدولة فإنه لا مجال؛ حسب فحص؛ للفقيه بأن يصف نمط الدولة أو يقترح طريقة تشكيله «إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة والخبرة في هذا الشأن فيصبح الفقه وليس الفقيه فقط، ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحث على العدل وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها لا شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضني، لا مولوي قابض؛ لأن المولى هو الله في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة»[2].

والخلاصة عند فحص هي أن اللقاء التاريخي بين الإسلام والديمقراطية كمنشأ غربي ونسق حضاري مغاير هو لقاء المثل والمبادئ وتقابلات المفاهيم التي ترسم إطار الديمقراطية للدولة المدنية الحديثة والمواطنة وسيادة القانون وضمان الحريات الفردية والمشاركة السياسية. فهل كان لهاني فحص أن ينتج مثل هذا الطرح

---

(1) فحص: **الإسلام والديمقراطية (م س)**، ص 30.

(2) هاني فحص: **امتناع تنميط الدولة (م س)**.

السياسي، الذي نحسبه مستنيراً، لولا ظروف الانقسام الطائفي والديني التي وجد فيها ونظر من داخلها؟ وماذا لو وُجد هاني فحص في دولة أغلبية سكانها يعتنقون الإسلام أو يتمذهبون بمذهب رسمي سائد، فهل كنا لمسنا هذا التأسيس الديمقراطي لقيم الحرية والمواطنة وتقبل الآخر؟

إننا لا ننفي بالأسئلة السالفة إمكانية انفصال المفكر عن تاريخه وظروفه السياسية والاجتماعية بمجهود ذاتي، ولكننا في الوقت نفسه نؤكد ما لتلك الظروف ـ أو ما يسميه عبد الكريم سروش ما «قبليات الفقيه» ـ من تأثير بالغ على الإنتاج الفكري واجتراح الحلول.

خاتمة

ارتأينا في خاتمة هذا البحث أن نبسط بين يدي القارئ نتائجه وخلاصاته التي انتهينا إليها، والتي نتغيى من خلالها تبيان وجوه من التمايز والتشابه في خطاب ومواقف الطرح السياسي المدروس، وذلك في إحدى تجلياته أي في الرؤية المتشكلة حول المسألة الديمقراطية في مستويات عدة، وقد سجلنا في هذا السياق ما يلي:

من حيث علاقة الموقف من الديمقراطية بالجغرافيا، انتهينا إلى نتيجتين، مع أرجحية أولاهما:

النتيجة الأولى: هناك علاقة وثيقة بين الواقع المعيش والموقف من الديمقراطية، هي علاقة تتناسب معالمها مع البقعة الجغرافية للخطاب الإسلامي على الشكل الآتي:

الخطاب الإسلامي السلفي/ التقليدي ينظر إلى الديمقراطية بتساوق مع البيئة «الخليجية» التي عرفت أنظمة سياسية تغيب فيها المؤسسات ولا مجال لاختيار الحاكم، كما هو الحال في السعودية، وبالتالي جاء هذا الخطاب رافضاً للديمقراطية وما يرتبط بها من قيم الحرية والمواطنة والتعددية السياسية.

أما في شمال أفريقيا، فقد أنتج رموز الإسلام السياسي موقفاً ليناً من الديمقراطية، وذلك بشكل يمنع القفز على البيئة التعددية التي تشهدها بلدان هذه المنطقة، فحسن البنا دعا إلى ديمقراطية بدون أحزاب وهو قول كان مقبولاً إبان تلك اللحظة ومبرراً في أدبيات الإخوان، غير أن تطورات الأوضاع السياسية على المستويين الدولي والمحلي دفعت بحاملي المشعل بعد حسن البنا إلى مراجعة هذا

الرفض للتعددية الحزبية، أما الترابي والغنوشي والريسوني ونحناح، فكانت أفكراهم مرتبطة بالإكراه السياسي الذي وجدوا فيه، وبالتالي انتهى خطابهم السياسي إلى الإيمان باستحالة التغيير الجذري.

أما على صعيد آسيا فقد انقسمت آراء الإسلاميين فيما يخص المسألة السياسية حسب أولويات كل مفكر وتكوينه الفكري والسياق التاريخي الذي وجد فيه، إذ نجد أن المودودي اهتم بالتنظير لمشروعه الإسلامي حسب الرؤية العامة التي تأسست عليها دولة باكستان، عكس الطابع التعددي والديمقراطي الذي وجد في الهند، ما دفع الندوي إلى تبني الطرح الديمقراطي مخرجاً لحالة التعدد الديني الموجودة في هذا البلد (الهند).

تدرج موقف المسلمين في أوروبا من الديمقراطية، فكلما تم الابتعاد عن الوسط الديمقراطي إلا وازدادت الاشتراطات وهذا ما لوحظ بخصوص الطرح المتماهي مع الديمقراطية ومبادئها، الذي مثله كل من طارق رمضان وروجيه غارودي، بينما وضع علي عزت بغوفيتش بعض الشروط على المبدأ الديمقراطي، على أساس انتمائه لدولة أغلبية سكانها مسلمون وتنضوي تحت غطاء دول العالم الثالث.

تبنى الخميني الآليات الديمقراطية مع ملء مضمونها بمفاهيم اعتبرت إسلامية، وذلك تماشياً مع البنية الدينية للمجتمع الإيراني والتصور السياسي التاريخي للشيعة. أما شيعة العراق فقد دفعهم الانقسام المذهبي إلى عدم الدفع بالطرح المعتمد في إيران إلى أقصاه، فجاءت رؤاهم مرنة ومتأثرة بمبدأ الشورى الذي ينادي به نظراؤهم السنة في البلد نفسه. وكلما زاد الانقسام شهدنا نوعاً آخر من الفكر إلى درجة التمايز شبه التام، إذ المسلمون الشيعة في لبنان طوروا منظوراً سياسياً لا يشكل لهم أي حرج أمام التنوع الديني الذي امتاز به لبنان عبر التاريخ.

النتيجة الثانية: هناك تمرد على الحالة المرسومة من خلال النتيجة الأولى:

عكس الرأي الغالب في بلدان شمال أفريقيا، حيث تبنى الدعوة إلى التغيير عبر الآلية الديمقراطية، شكلاً على الأقل، وجدنا دعوات حادت عن هذا الطريق، حيث دعا عبد السلام ياسين إلى العودة إلى إحياء الخلافة على منهاج النبوة، سالكاً في ذلك سبيل ما سماه «بالقومة» رديفاً لمفهوم الثورة.

ومن رحم الإخوان المسلمين، وفي تساوق وتشابه مع الطرح الذي نادى به المودودي في باكستان، خرج سيد قطب بمفهوم «الحاكمية الإلهية» في صورتها الحديثة، ناسجاً بذلك طرحاً سياسياً لم ينته مع قطب، بل أصبح شعاراً لمختلف الحركات الراديكالية في مصر وخارجها؛ أما الموقف المفاجئ فقد صدر عن الرجل الثاني في جبهة الإنقاذ الجزائرية التي شاركت في انتخابات ديمقراطية كادت أن توصل علي بلحاج إلى الوزارة الأولى، فالرجل رفض الديمقراطية وكفر بها.

خارج المنظور السياسي للخميني، برزت طروحات سياسية تدعو إلى تبني الديمقراطية ونهج فلسفتها المبنية على الحرية والمواطنة، حيث جمعت هذه الرؤية فقهاء من داخل الحوزة الدينية كما هو الشأن مع خاتمي أو خارج الحوزة بالنسبة إلى عبد الكريم سروش.

أما بالنسبة إلى العلاقة المحتملة بين التمذهب الإسلامي والموقف من الديمقراطية، فيمكن استخلاص نتيجتين أيضاً:

النتيجة الأولى: هناك تمايز واضح من حيث بلورة الطرح السياسي الإسلامي، بلحظ التراكم التاريخي الذي أثقل العقل السياسي لدى المسلمين الذين تبنوا المذهب السني، حيث يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

لا زال السؤال الشهير لعلي عبد الرازق: هل كان الرسول ملكاً؟ لم يعرف طريقه للإجابة لدى أغلب منظري «الدولة الإسلامية».

إن وجود خلل في فهم طبيعة كل من الدولة والخلافة، أدى إلى التباس بينهما منذ ظهور الدولة الوطنية وانهيار الخلافة العثمانية. مما ولد المصطلح الهجين «الدولة الإسلامية» وبقيت الصورة هي دولة في وضع ظل الخلافة، وهو ما قد يتولد عنه، في حالة عدم التمييز، استغلال مركزية الدولة الحديثة في بسط سلطتها على مختلف مناحي الحياة الإنسانية، فمركزية الدولة المدنية الحديثة، وفي غياب البعد الديمقراطية والمؤسسات الدستورية المتوازنة وحيوية المجتمع المدني، تضحي كياناً مصطنعاً مهمته إحصاء أنفاس «الرعايا» وإنارة الطريق إليهم نحو الجنة أو جهنم حسب شخصية الحاكم وبشكل تنمحي معه الشخصية الإنسانية.

هناك عملية قلب للمفاهيم انخرط فيها الفكر الإسلامي ـ كما تطرق إلى ذلك

مجموعة من الباحثين ـ شملت مفاهيم حديثة حيث تمت ملاءمتها شكلاً والاحتفاظ بالمضمون القديم وعياً، بحيث يسهل علينا العثور على مطابقة متكررة بين مفاهيم تنتمي إلى نظام الخلافة مع مفاهيم تنتمي إلى الدولة الحديثة، فرئيس الدولة يساوي تماماً وبالضبط الخليفة أو الإمام، ونظام الاستئمان يساوي الجنسية، وأهل الحل والعقد هم أهل الشورى واللوبي وجماعات الضغط، والديمقراطية هي الشورى، والذمية هي الأقليات، وهكذا سلسلة طويلة من المصطلحات والتصورات التي تلفق مفاهيم الخلافة الإسلامية لمفاهيم الدولة الحديثة، ولولا أن هناك عدم وضوح في تمايز مفهومي «الدولة» و«الخلافة» فلربما كان للفكر الإسلامي مسار آخر.

رغم الجمود الذي شهده الفكر السياسي الشيعي عبر التاريخ التالي لغياب «الإمام»، فإن المذهب الشيعي لم يسجل عليه إغلاق الاجتهاد الديني، ويمكن أن نزعم بأن الجمود الذي طبع الطرح السياسي الشيعي، كان هو نفسه الذي جعل المفكر الشيعي في حل من أمره بخصوص بلورة التصور السياسي، الذي يمكن الاستناد إليه لتنظيم شؤون الأمة، وهذا ما لاحظناه في أول فرصة أتيحت فيها للفقيه الشيعي بأن يدلي بدلوه في قضية السياسة، بعد إزاحة كابح اغتصاب سلطة الإمام، وتجلى ذلك في دفاع النائيني وأقرانه عن الدستور، وكذلك دفاع الخميني عن الحرية وكبح الاستبداد وعدم الخضوع، ونهج سلوك الثورة، لولا شبهة الثيوقراطية التي أضفتها فكرة ولاية الفقيه على الدستور الإيراني، وهو ما حاول المفكرون الإسلاميون تداركه سواء في إيران نفسها أو خارجها، غير أنه يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

إن اعتبار الإمامة من أركان الإسلام ومن الأمور الاعتقادية التي يتعبد بها المسلم الشيعي، تمنع من تطور الفكر السياسي الشيعي في اتجاه اعتبار شأن الدولة يختص به الناس ويطورونه حسب أسئلة العصر.

التمذهب في حد ذاته سيبقى عائقاً من عوائق تبيئة مفهوم المواطنة، ونبذ التفرقة على أساس ديني، وتبني العلنية والخروج من قوقعة التقية.

النتيجة الثانية: نسجل تشابه مواقف بعض المفكرين، سواء كانوا ينتمون للمذهب السني أم للمذهب الشيعي، وهذا التشابه ذو حدين:

الحد الأول: يتجلى في رفض النظام الديمقراطي جملة وتفصيلاً، وهذا قول تختص به فئة معينة وضئيلة داخل المذهب السني حصرياً، أو رفض المضمون الفلسفي للديمقراطية وتبني الآليات الديمقراطية، وهو ما يجمع بين أغلب أقطاب الفكر الإسلامي سنياً كان أم شيعياً.

الحد الثاني: يتجلى في القبول التام إلى درجة التماهي مع النظام الديمقراطي وحتى مضمونه الفلسفي، مع تسجيل أصحاب هذا الطرح تلك الانتقادات التي يشتركون فيها مع منتقدي النظام الديمقراطي غير المسلمين، حيث يجمع هؤلاء المفكرون صفة الإسلامية (أبو القاسم حاج حمد، مالك بن نبي، حسن الترابي في آخر مواقفه، عبد الكريم سوروش، داريوش شايغان) فضلاً عن ضعف الانتماء المذهبي أو انعدامه، فهؤلاء ربما ينطبق عليهم قول إنهم مسلمو ما قبل معركة صفين.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر:

ابن نبي مالك:

- **حول الديمقراطية في الإسلام**، ترجمة راشد الغنوشي والحبيب ريحان، مطبعة تونس قرطاج، 1983.
- **القضايا الكبرى**، دار الفكر، دمشق، 1991.

بغوفيتش علي عزت:

- **الإسلام بين الشرق والغرب**: ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت 1994.
- **البيان الإسلامي**، منشورات الراية مطبعة الساحل، الرباط، ط 1، 1994.

البنا حسن:

- **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن - الرسائل** - طبعة دار الأندلس، بيروت، 1965.
- **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، 1992.

الترابي حسن عبد الله:

- **الحركة الإسلامية في السودان**، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1989.

- **السياسة والحكم بين الأصول وسنن الواقع**، دار الساقي، بيروت، 2003.

حاج حمد أبو القاسم:

- **تساؤلات حول إسلامية المعرفة**، بيروت، ط 1 ، 2003، دون مكان للنشر.
- **العالمية الإسلامية الثانية**، دار المسيرة، دون تاريخ.

خاتمي محمد:

- **المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال**، ترجمة منير مسعودي، دار الجديدة، بيروت، ط 1، 1988.
- **مدينة السياسة: فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب**، دار الجديدة، بيروت، ط 1، 2000.

الخميني روح الله الموسوي:

- **الحكومة الإسلامية**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1399 هـ.

الحكومة الإسلامية، مركز بقية الله العظم، بيروت، ط2، 1999.

رمضان طارق:

- **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، ترجمة ابراهيم الشهابي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، مركز الترجمة، الدوحة، ط1، 2005.

آلان غريش وطارق رمضان:

- **حوار حول الإسلام**، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار العالم الثالث، 2003.

الريسوني أحمد:

- **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن.** سلسلة اخترت لكم، ع/6 ، طوب بريس.
- **ما قل ودل : ومضات ونبضات**، طوب بريس، 2006.

شمس الدين محمد مهدي:

- **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1991.

- **الوصايا**، دار النهار، بيروت، 2002.
- **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط 1، 1999.

الشيرازي محمد الحسيني:

- **الفقه**، مطبعة النجف الأشرف، دون تاريخ. النسخة التي اعتمدناها هي هدية من مكتب رابطة النشر الإسلامي لخزانة ابن يوسف بدار الثقافة، مراكش.

شريعتي علي:

- **دين ضد دين**، دار الأمير، بيروت، 2002.

الصدر محمد باقر:

- **بحث حول الولاية**، دار التعارف، بيروت، ط 3، 1981.
- **الإسلام يقود الحياة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990.
- **فلسفتنا**: دار التعارف، بيروت، ط 12، 1982.

عبد الرازق علي:

- **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، اتصالات سبو- النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.

غارودي روجيه:

- **وعود الإسلام**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1984.

الغنوشي راشد:

- **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة ، ط1، 2002.
- **المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي**، مطبعة دار قرطبة، البيضاء، ط1، 1994.

الغزالي محمد :

- **دستور الوحدة الثقافية بين المسلين**، دار الشروق، 1997.

فحص هاني:

- **الإسلام المعاصر والديمقراطية**، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع وزارة الثقافة دمشق، مؤلف جماعي، دون تاريخ.

قطب سيد:

- **المستقبل لهذا الدين**، الطبعة المعتمدة غير مدون فيها مكان وتاريخ النشر (أعيد نشره مؤخرا لدى دار الشروق).
- **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1992.
- **معركة الإسلام والرأسمالية**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط4، 1969.

قطب محمد :

- **واقعنا المعاصر**، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط2، 1998.

القرضاوي يوسف:

- **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1993.
- **من فقه الدولة في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001.
- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ط1، 1406.

المودودي أبو الأعلى:

- **تدوين الدستور الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون تاريخ.
- **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دار السعودية للنشر والتوزيع، 1985.
- **نحو ثورة سلمية**، ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور- باكستان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ.

الندوي أبو الحسن:

- **التفسير السياسي للإسلام: في مرآة الأستاذ أب الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**، المركز العربي للكتاب، 1991.
- **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، دار القلم، القاهرة، ط 5، 2000.

نحناح محفوظ :

- **الجزائرالمنشودة: المعادلة المفقودة: الإسلام. .الوطنية. .الديمقراطية**، دار النبأ، الجزائر، ط 1، 1999.

هويدي فهمي:

- **الإسلام والديمقراطية**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1994.

الهضيبي حسن إسماعيل:

- دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط2، القاهرة، 1977.

ياسين عبد السلام :

- **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، الدار البيضاء، مطبعة الأفق، 1994.
- **الشورى والديمقراطية**، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996.

المراجع

- أركون محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- أبو المجد أحمد كمال: **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1992.
- أحمد صديق عبد الرحمان: **البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1988.
- أبو فارس محمد عبد القادر: **منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب**. دار النشر للثقافة والعلوم- طنطا- دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2001.

- ابن خلدون عبد الرحمان: **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل: **الشورى وأثرها في الديمقراطية، دراسة مقارنة**، دار الفكر، 1996.
- بسام عطية إسماعيل فرج: **الشورى في السنة**، دار البشير ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1996.
- بلقزيز عبد الإله: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004.
- تركي الحمد: **السياسة بين الحلال والحرام**، دار الساقي، ط2، 2001.

الجابري محمد عابد:

- **الروافد الفكرية العربية لمفهوم التنمية البشرية، في ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت، 1996.
- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1996.
- جدعان فهمي: **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، عمان دار الشروق، 1985.

حيدر إبراهيم علي :

- **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996
- **أزمة الإسلام السياسي (الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً)**، مركز الدراسات السودانية، مطبعة دار قرطبة، الدار البيضاء، ط 2، 1991.
- حلمي مصطفى: **الخلافة في الفكر الإسلامي**، دار الأنصاري، القاهرة. 1977.
- حجازي مصطفى: **التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي. ط1، 2001.
- الحائري كاظم: **أساس الحكومة الإسلامية**، بيروت، الدار الإسلامية، ط 1، 1979.
- داريوش شايغان: **النفس المبتورة- هاجس الغرب في مجتمعاتنا-**، دار الساقي، 1991.

- رضوان السيد: **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997.
- شحرور محمد: **دراسات إسلامية معاصرة (في الدولة والمجتمع)**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.
- صافي لؤي: **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط 2، 1998.
- الطائي سرمد : **تحولات في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الهادي، 2003.
- الطاهري نور الدين: **هكذا تكلم خاتمي**، دار قرطبة للطباعة ، الدار البيضاء ،2000.
- طرابيشي جورج: **هرطقات، العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية**، دار الساقي، ط1، 2008.
- عياشي أحميدة: **الحركة الإسلامية في الجزائر الجذور الرموز والمسار**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، 1993.
- عنايت حميد: **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمه من الفارسية وراجعه عن الأصل الإنجليزي إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب القاهرة، دون تاريخ.
- عمارة محمد: **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، دار السلام، مركز الراية للتنمية الفكرية، سوريا، 2005.
- عتوم محمد عبد الكريم: **النظرية السياسة المعاصرة للشيعة الإمامية الإثنى عشرية**، مؤسسة الرسالة، عمان، 1988.
- غليون برهان الدين: **نقد السياسة، الدولة والدين**، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2007.
- العشماوي محمد سعيد: **الإسلام السياسي**، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، القاهرة، 1996.
- عبد الخالق عبد الرحمان: **مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة**، الدار السلفية للنشر، دون تاريخ.

- العقاد عباس محمود: **الديمقراطية في الإسلام**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ.
- مغنية جواد: **فلسفة الولاية**، دار الجواد، ط 4، 1984.
- الكواكبي عبد الرحمان: **الأعمال الكاملة للكواكبي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- متولي عبد الحميد: **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1977.
- نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.
- النيهوم الصادق: **الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991.
- واعظي أحمد: **المجتمع الديني المدني**، ترجمه عن الفارسية حيدر حب الله، دار الهادي، إشراف المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، ط1، 2001.
- ياسين عبد الجواد: **السلطة في الإسلام 2: نقد النظرية السياسية**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.
- يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، ط1، 1957.

كتب مترجمة

- آلان تورين: **ما هي الديمقراطية؟**، ترجمة عباس كاسحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000.
- روسو جان جاك: **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972.
- اسبيزيتو جون: **الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع**، ترجمة هيثم فرحات، ط1، 2002.
- شارل دو مونتسكيو: **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف، القاهرة، 1953.
- فريتس شتيبات: **الإسلام شريكاً**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، أبريل/ 2004.

- فوكوياما فرنسيس: **نهاية التاريخ، ترجمة فؤاد شاهين**، جميل قاسم، رضا الشابي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.

كتب بالفرنسية

Duverger, Maurice:

- *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Presses Univérsitaires de France, 1980.

M. Al-Ahnaf, B. Botiveau, B. Frégosi:

- *L'Algérie par ses islamistes*, Karthala, Paris, 1991.

Habermas, Jürgen:

- *Droit et démocratie: Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997.
- *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* traduction de Marc B. de Launy, Payot, Paris, 1993.

Roy, Olivier :

- *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

Ramadan, Tariq:

- *Les musulmans dans la laïcité: Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Edition Tawhid, Lyon, France, 1998.

ندوات منشورة

- الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا، حصيلة دراسات وبحوث الندوة الفكرية الأولى المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد اديناور، مراكش : 16-17/ يونيو 2006.
- الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية الغرب إيران، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2001.
- الحركة الإسلامية والديمقراطية، دراسة في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999.

المعاجم

- ابن منظور: **لسان العرب** (4/ 437)، دار صادر، بيروت، ط1، دون تاريخ.
- أمير الحاج محمد بن حسن بن: **التقرير والتجبير في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** (2/ 119) دار الفكر، بيروت، ط1، 1996.
- الفيومي أحمد بن محمد علي المقري: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت، المكتبة العصرية، ط2، 1997.
- الشاطبي أبو إسحاق: **الاعتصام** (2/ 338)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

كتب مسحوبة من الإنترنت PDF

- النابلسي شاكر: **حقيقة الديمقراطية** http://saaid.net/book/open.php?cat=83
- زلوم عبد القديم: **الديمقراطية نظام كفر محرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، منشورات حزب التحرر** www.hizb-ut-tahrir.info/arabic
- المصري مشير عمر: المشاركة **في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة** http://www.palestineinfo.info/arabic/books/2006/musheer/musheer1.htm

مجلات وجرائد

- **مجلة الفكر العربي المعاصر**: تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 39، 1986.
- **مجلة النبأ**: تصدر بالعراق الأعداد: 41 -53-66-34-65.
- **مجلة منبر الحوار**: بيروت، السنة التاسعة، ع: 34، خريف 1994.
- **مجلة الثقافة الإسلامية**: ع/ 37، 1991.
- **مجلة المنهاج**: بيروت، ع/ 17 ربيع 1429هـ-2000م.
- **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**: العدد 26.
- **مجلة الفكر السياسي**: الصادرة عن «اتحاد الكتاب العرب» بدمشق، العددين: 2-6.
- **مجلة المنطلق اللبنانية**. ع: 115، صيف 1996.

- **مجلة التوحيد** : صدرت عن مؤسسة الفكر الإسلامي- إيران ، العددين: 92-93.
- **مجلة الوعي المعاصر**: صدرت بلبنان، العدد: 12. 2003.
- **مجلة الكلمة**: تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث بالسعودية، الأعداد: 42-18-53-30-48.
- **مجلة الإنسان**: صدرت عن دار أمان للصحافة والنشر، باريس- فرنسا، العدد: 1، مارس 1990.
- **مجلة المستقبل العربي**: تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، العددين : 75-166.
- **مجلة قراءات سياسية**: صدرت بالسودان السنة 2/ ع 3، 1992.
- **مجلة الفرقان**: تصدر بالمغرب، العدد 54- 2006.
- **مجلة الإسلام والديمقراطية**: تصدر بالعراق، العدد 9.
- **مجلة المنقذ**: صدرت بالجزائر، غشت 1990.
- **مجلة الرشاد**: تصدر عن مركز دراسات الثقافة والحضارة، كندا، العدد 17، 2004.
- **مجلة الفيصل**: تصدر عن دار الفيصل الثقافية، السعودية، العدد 198، يونيو 1993.
- **جريدة المساء المغربية**، ع 129، 28 فبراير 2007
- **جريدة الأيام المغربية**:ع 264، 20-26 يناير 2006.
- **جريدة الأهرام**، القاهرة، 10/ 4/ 1997.
- **جريدة الشرق الأوسط**: لندن، 4/ 4/ 1993- 30 أكتوبر 2005.
- **جريدة الحياة لندن** 19/ 4/ 1992.
- **جريدة النهار اللبنانية** 16 حزيران 2002.
- *Le Monde diplomatique*, mars 2005 et octobre 2003.

مواقع على الإنترنت

موقع طارق رمضان http://www.tariqramadan.com

موقع عبد الكريم سروش www.drsoroush.com

موقع أحمد الكاتب www.alkatib.co.uk

موقع مجلة الشهاب www.chihab.net

موقع مجلة الكلمة http://www.kalema.net

موقع مجلة النبأ http://www.annabaa.org

موقع مجلة الرشاد www.alrashad.org

موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net

موقع الجزيرة نت www.eljazeera.net

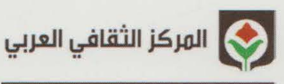
إن أهم مرحلة في التاريخ الإسلامي يُطرح فيها موضوع الدولة بعامة وأسسها ـ والديمقراطية جزء من هذه الأسس ـ بصفة خاصة، هي هذه اللحظة التاريخية التي أعقبت ما اصطلح عليه بـ «الربيع العربي».

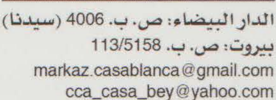
في دراستنا هذه، نحاول أن نسائل المتن الإسلامي في ما يتعلق بأهم المبادئ الأساسية للسياسة والسياسي بشكل عام والدولة بشكل خاص. ومقصدنا هنا هو المبدأ الديمقراطي الذي وُلد قبل مجيء الإسلام وتطور خلال مدة تجاوزت 25 قرناً. على الرغم من توجسنا من الكتابة في هذا الموضوع بالنظر إلى أن تناول منظور «الفكر الإسلامي» للعلاقة المفترضة بين الإسلام والديمقراطية مسألة إشكالية ومحفوفة بالمخاطر، إذ تنصب على البنية الفكرية للنظر الإسلامي، على الرغم من أن بدايات الالتقاء بين الفكر والممارسة السياسيين في المجال التداولي الإسلامي لم تنفك عن التفاعل مع الدين الإسلامي تارة بالتوظيف وأخرى بادعاء الحماية والحراسة.

وقد ارتبط النظر إلى الإسلام من منظور السياسة بمرحلة ما بعد الخلافة، بالتركيز على السلطة باعتبارها مدخلاً للإصلاح وانتقال السياسة من علم للمصلحة إلى تصور للقوة، وهو ما اصطلح عليه بنظرية التغيير الاجتماعي من أعلى ومن خلال امتلاك السلطة والسيطرة على النظام السياسي الذي يعد مفتاح التغيير في المجتمع.

عبد الرحيم العلام

باحث مغربي متخصص في العلوم السياسية




الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

ISBN 978-9953-68-667-7
